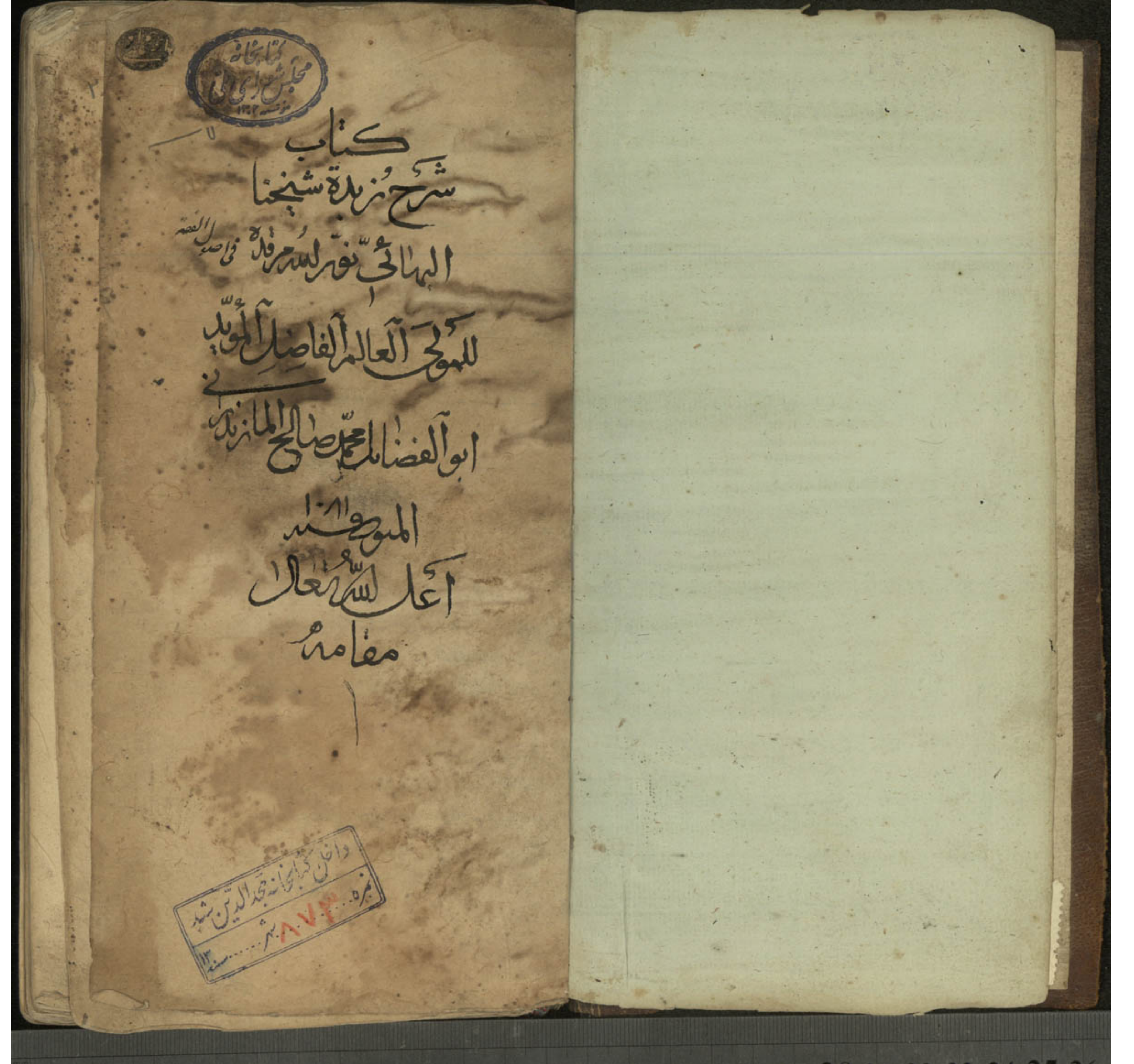




كتاب
شرح زبدة شيخنا
البهائي نور الله مرقده في اصول الفقه
للمولى العالم الفاضل المؤيد
ابو الفضائل محمد صالح المازندراني
المتوفى ١٠٨١
اعلى الله تعالى
مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اصول نعمائه ظاهرة وفروع الائه باهرة فاراني لا اتمكن شكر سبيلا والشكر لمن تنزهه تنزيها جميع الموجودات وقدسه تقديسا جميع المخلوقات فاسجدوا له وقدسه بكرة واصيلا والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم الرسل والنبيين محمد الذي صار به المشركون ذليلا وعلى آله الذين جعلوا مصابيح الدين وفازوا بفضلهم بمعارج اليقين فرحوا في جنة نعيمهم مقيلا وبعد فان التفقه في الدين امر لا بد منه للانسان على اليقين اذ كرامة الانسان في دار المقام بمعرفة الاحكام من الحلال والحرام وهو مع علو شانه وعظمته يحتاج الى الاصول الذي هو باحث عن ادلته فلا بد لهم من صرف الهمة الى الاصول الثاقب ليتمكن لهم الاصول بصبوته الى المقاصد والمطالب وقد صنفت فيه مطولات ودونت فيه مختصرات فلما نظرت اليه فاذا انا باصل وجدته علوها متكثرة فيه اثمار المسايل مستحكمة اغصانه باوتاد الدلايل ورايته علكوما تؤوي بمنازل التحقيق عليه امات الافكار شددته عليه احالته باجبال الانظار فتحت عقول الفضلا في فراسة تحقيقه هنيا مريا وطمحت عيون العلماء الى كار تدقيقه منزلكا وريا وهو مع ايجازه محتو على كنوز حقايق الاولين ومع اختصاره مشتمل على رموز حقايق الاخرين للعلامة المنصور بحكمة الله المويد بالهدى المتلالا براهين فضله كالشمس في السماء حبل العلماء الراسخين وجمل

الفضلا

الفضلاء العاملين بهاء الملة والدين اسكنه الله في جوار الائمة المعصومين فكرت مراجعة اليه ووجدت ما خلفه وما بين يديه فاحببت ان اشرع شرحا بيان معضلاته ونجلى به مشكلاته ليكون تذكرة لي ولمن نظر اليه وانا امسك به واتوكل عليه وها انا اشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود

فاقول لما كان الابتداء باسمه سبحانه من اكمل المرام مع ما فيه من موافقة كلام الملك العلام وحديث النبي عليه الصلوة والسلام ابتدا المص رحمه الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم ثم اسم الشيخ جمعا بين حديث التحميد بتدفع اما بان الابتداء هو التقديم على المقصود الاصح وهو المايل فالحمل متسع واما بان الحمل في التسمية على الحقيقي وفي الاخر على الاضافي لان الاصل التوصل اليه ثم الثنا عليه واما بان الحمد هو الثنا بنعوت الكمال واسم الله المتعال مبني عن صفة الاكرام ونعوت الجلال فالابتداء بالتسمية يستلزم العمل بالخبرين جميعا والظرف متعلق بمحذوف وهو انسب بقرينة المقام والباء للاستعانة وهو اما مقدم على ذلك المقدر او مؤخر والثاني وان كان انسب بالذات لكن الاول لافادة الاختصاص المناسب مع الاهتمام اولى في هذا المقام والاسم مشتق من السمو وهو الرفعة عند البصريين ومن الوسم وهو العلامة عند الكوفيين وقد يرجح الاول بمجيء التصغير على سمي وجمعه على اسماء وبان محذوف اللفا لا يدخله الهمزة كما في عد وصل والله اسم مختص به تعالى وقيل اصله الاله كفعال حذفت الهمزة وجلبت الالف واللام للتعظيم والتفخيم لا للتعريف والرحمن والرحيم اسمان بنيا من رحم للمبالغة بتنزيله منزلة اللازم او بجعله لازما ونقله الى فعل بالضم وفي الاول من الزيادة ما ليس في الثاني لان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني وهي اما باعتبار الكمية او الكيفية فلذلك يقال رحمن الدنيا والاخرة لانه يعم الابرار

والنجار ورحيم الاخرة لانه يختص الاول وكك يق رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الدنيا لان نعم الاخروية كلها جسام بخلاف الدنيوية فان بعضها جليلة وبعضها
حقيرة ولا خلاف الباقية على هذه القاعدة وجه ظاهر نعم يشكل بقولهم
رحمن الدنيا والاخرة ورحيمها اللهم الا ان يق تخصيص الناس بجليلها
في الدارين بالقياس على الاول او بما سوى النجار او بان يق اطلق احدهما
على معنى الاخر لكن الاول اولى من الثاني ان اتهى افعل من البهاء وهو الحسن
اللطيف الفايق وهو خبر قدم للتشويق اصل وهو ما يبنى عليه شئ مبنى
عليه اى على الاصل او المضاف اليه وهذا هو الاصل والانسب للخطاب
وهو يطلق تارة على القاء الكلام للافهام واخرى على نفس ذلك الكلام
حقيقة كان او مجازا والافهام غير معتبر في حصول الكلام فهو اسم من الخطاب
وفي جعل الحمد اصلا للخطاب مع انه غالبا نوع منه فهو يحتاج اليه في الظاهر
ابدا الا انه لشرفه وكاله صار مستقلا بنفسه اصلا لغيره وتلميح الى حديث
التحميد واشعار بان الحامد لا بد ان يكون له قلب حاضر فلا بد من ان
يقترن بالاعتقاد لئلا يعد استهزاء وفي قول اى كلام وقد يطلق على اللفظ
الدال تاما كان او ناقصا وفصل صفة للمضاف او للمضاف اليه
ومعناه مفصول مبين ظاهر الدلالة بحيث لا يشتبه على من يسمعه او
فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب وهو مجاز لغوي ويمكن اطلاقه على
معناه اعتبار التجوز في الاسناد فيكون مجازا عقليا ينتهي الى غب
اليه اولوا الالباب اى ذووا العقول وذلك بان يقولوا لكن اصحاب
الكلام الفصل وفيه من المبالغة باعتبار اختصاص المضاف بالمضاف
اليه من حيث الصاحبة ما لا يخفى ويمكن حمله على ظاهره المفيد بمثل الموصوف
في الصفة ادعاء لعظم شانها واعتبار الارتفاع مكانها حمدا من فاتح

اى بتاعد

اى تباعد والتفاعل قد يجي لغير التكلف وفي اختيار الموصول مع ما فيه من الدلالة
دلالة على الوجود والتعظيم التام واشعار باثبات الصفات الكمال بل رفع الضد
التى مالت اليه المصورة والمجبرة والظالم بعكس الامر مع انه اولى لما فيه من الرد
عليهم صريحا والتلميح بانه سبحانه كما يستحق الحمد للثناء يستحقه الاول لكونه اولى
والحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختيارى على جهة التعظيم فخرج بالجميل الثناء
الثناء على غيره ومن قال بانه حقيقة في الخير والشر واما عند الجمهور حيث ذهبوا
على انه حقيقة في اللفظ فقط فقيده به اما بيان الماهية او دفع توهم اراده
الجمع بين الحقيقة والمجاز وبالاختيارى المدح فانه يعم وغيره عند الاكثر وثناؤه
سبحانه لصفاته الذاتية اما لتنزيلها منزلة افعال الاختيارية باعتبار ان الذات
اقتضت وجودها على ما هى عليه واما لانها مبداء لها فالحمد عليها باعتبار
تلك الافعال الاعتبارية تنزيلا للسبب منزلة المسبب وبالتعظيم
ما كان على جهة الاستهزاء ويظهر منه انه لا بد فيه من ان يوافقه الجوارح
والاعتقاد لئلا يكون تهكما وعرفا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث
انه منعم على الحامد او غيره سواء كان باللسان ام بالجنان ام بالاركان
وبينهما عموم من وجه عن وصمة التحديد والقياس رد على فرق المجسمة
منهم من قال هو مركب من لحم ودم ومنهم من قال هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة
الانسان فقيل هو شاب امرد جعد قطط وقيل هو شيخ اشمط الراس
واللحية تعالى الله عما وصفه الواصفون الظالمون والتعبير بالبعد عن هذا
كناية عن نفيه راسا كما يقال فلان لا يرجى خيره والغرض انه لا خير عنده
وتقدس اى تطهر عن امكان ادراك العقول رد على جماعة من
المتكلمين والاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته مستدلين بانه

لو لم يكن كنه ذاته متصورة معلومة لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة والجواب
ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه فللطواس رد على الاشاعرة
حيث قالوا بجواز رؤيته سبحانه مستدلين بان علة الرؤية وهي الوجود
موجودة فيه وبظواهر الايات نحو الله الذي لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير وتحقيق ذلك يطلب في محله ببراهين قاطعة ودلايل
واضحة مع دفع شكوكهم بحمد الله تعالى وتماما للتوسل في حصول المقصود اليه سبحانه
باشرف الوسايل اراد ان يتوسل الى المؤيد بالبراهين وعالم ازمة
الامور في الحجتين بافضل الوسايل اشعارا بان الانسان لغاية النقصان
يحتاج في استفادة الكمالات عن المبدا الفياض الى واسطة ذات جهتين
واقتدا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما فقال والصلوة لم يقرنها بالسلم كما يقتضيه
ظاهر الاية الشريفة اما لان المراد بها التحية المخصوصة لعدم تحتم غيرها
كما ذكره بعض المصنفين واما لان المراد بالتسليم الانقياد للامر كما ذكره
بعض المحققين والصلوة قيل هي الدعا مطلقا لكنها منه سبحانه مجاز في
الرحمة لاستحالة طلبها ح وقيل هي منه الرحمة والاول اصح لان المجاز
خير من الاشتراك واقتضاء العطف المغايرة في قوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة ممنوع وقد ذهب ابن هشام الى جواز
عدمها مستشهدا بهذه الاية والرحمة هي رقة القلب والانعطاف
يقتضي الاحسان لمعناها فيه سبحانه اما ارادة الاحسان او الاحسان
نفسه فهي على الاول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل وعلى التقديرين مجاز
مرسل اطلاقا للسبب على المسبب وقد يجعل اجراؤها عليه سبحانه بطريق
التمثيل فلا حاجة ح الى التجوز على التجوز على افضل من ارسله ترك

التصريح

التصريح باسمه صونا له عن لسانه واشارة الى ان شانه في ارتفاع مكانه بحيث لا يحيط
به لفظ ولا بيان وتنبيها على ان استحقاقه للثنا والصلوة من اجل هذه
الصفات لتبليغ الاوامر والنواهي سبحانه تفريعها والمراد بالاول
غير الفاظ فيعم او تخصيصها بالذكر لكونها عمدة من ما يتعلق به التبليغ واشرف
من عرفه بالالهام لعبد رفع الحجاب وتحصيل الاسباب اسرار الحقايق
اي خبايا بها وهي العلوم الحقيقية الثابتة المطابقة للاشيا في انفسها
تصورية كانت او تصديقية ضرورية كانت او نظرية كما هي عليه في
الواقع لخلوصها عن شوايب الشكوك والاوهام ثم اثنى على من هو نعم
واجبة والتوصل اليهم لازمة على وجه يشعر بان لهم علينا حقا عظيما ومننا
جسيما فيستحقون منا الثنا فقال وذلك من المعصومين الكرام وا[illegible]
الاوليا او كل تقي لا يليق بالمقام الا ان يراد بهم العلماء العظام الذين
من انوارهم جمع نور بالضم وهو العلم في الكلام استعارة تحقيقية والظرف
متعلق بقوله نقتبس اي نستفيد الاحكام سبحانه انه الله تعالى
فقدم اما لرعاية السجع او لقصد الحصر وبانوارهم اي باخبارهم نعرف
مسائل الحلال وهو ما وقع فيه الاذن فيندرج تحته ما عدا الحرام والحرام
ثم قيد الصلوة بما يدل على التابيد عرفا حيث قال ما دامت الفروع مترتبة
على الاصول والاجناس وهي امور مبهمة في العقل يصلح كل واحد منها ان
يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها في الوجود وليست هي متحصلة
فيه مطابقة لتمام ماهية الانواع بل هي متقومة متحصلة فيه بالفصول
والفصل علة فيه للجنس بجعله مطابقا لتمام ماهية النوع وبعينه للنوع
واحد من الانواع الممكن صالحا لكل واحد منها الا انه علة خارجية
لوجود الجنس لوجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور

بينهما عليه وفي الاصل ان للعام مفهوما غير مفهوم الخاص وتحصيل به فيكون لكل واحد
منهما صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة فلا
تعدد فيه بان يكون الجنس موجودا فيه وينضم اليه موجود اخر هو الفصل لينهما
ماهية النوع اذ لو كان كذلك لامتنع حمل البعض هذه الاشيا على البعض بالمواطاة
بخلاف ما اذا اتحدا في الخارج وتعددا في الذهن فان الحمل معناه ح ان هذين
المفهومين المتغايرين هو بينهما واحد فمعنى قولنا الانسان حيوان ان ما
صدق عليه هذا المفهوم فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه
ولا يخفى طي ذكر الاصل والفرع في العقول والاوامر والنواهي والاحكام
وترتب الفروع على الاصول من الاشارة الى براعة الاستهلال وبعد
هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة منويا حذفت منه اثارها
للاختصار مع الربط الصوري والاصل مهما يكون من شيء بعد كذا فيقول
قال الشريف هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها ونظم الكلام
راجي من الرجا وهو ضد الياس عفو ربه في ذكر الرب واضافته
الى نفسه استعطاف الغني عن عذابه او عن طاعته او عن الاغيار
كلها وفي هذه الصفة ايماء الى تقوية الرجا والى ان المرجو لقوة اسبابه
كانه حاصل محمد عطف بيان للراجي او بدل عنه المشتهر بيا الدين العاملي
تجاوز الله عنه اي عن ذنبه هذه جملة معترضة دعائية وقعت بين القول
ومقوله مفعوله واتى بالماضي للتفاؤل بحصول المطلوب او لاظهار الحرص
على وقوعه هذا اي ما سالقي اليكم وفي تعريف المسند اليه بالاشارة
اشارة الى ان ما سيجيء من المعقولات قد بلغ في الظهور الى حيث
يشاهد مشاهدة المحسوسات يا اخوان الدين اعتراض واقع بين
جزء الكلام للتنبيه على اختصاص الخطاب بالمؤمنين ما نوفرت عليه

و جنسلهما

لقدنبه

تعذيبه للحصر دواعيكم اي اسباب التوجه من العمل بالاحكام وتكثرت
اليه مساعيكم لكثرة الدواعي وقوة الاسباب وذلك لان الانسان
انما خلق للعبادة وهي تتوقف على العلم بالاحكام المتوقف على معرفة
الادلة الجزئية المنصوبة عليها ومعرفة احوالها وتلك الادلة واحوالها
لكثرتها وانتشارها لا يمكن ضبطها الا بقوانين كلية مشتملة عليها بالقوة
القريبة فلذا وضعوها وسموها اصولا ليرجعوا اليها عند الحاجة وياخذوا
منها الاحكام بسهولة فلذا صار هذا العلم مما يحتاج اليه الكل لان اسبابه
متكثرة ودواعي متعددة من بيانية بيان للموصول على سبيل الاستعارة
تشبيها له بالظاهر في القوة على الحمل متباين اعلى قوى لكونه قايما على قوايم
البراهين وهو من شيح محرر الفصول اي فصوله وجنة خالصة من التعقيد
وهو تجريد يتضمن حال اما من الفصول او من الضمير في متباين وجعله
صفة ايضا بعيد لفظا خلاصة علم الاصول تخذ واضما مبين
اليكم زبدة وجيزة اي الفاظها قليلة ومعانيها جليلة موصلة الى
كنوزه جمع كنز هو في الاصل المال المعمور المدفون والمراد به ههنا
جواهر المعاني المعمورة وراء الاستار على سبيل التشبيه والاستعارة
ونخبة بضم النون وسكون الخاء او فتحها بمعنى المنتخب المختار عون
مطلعة على رموزه جمع رمز وهو في الاصل الاشارة بالعين والحاجب
والمراد ههنا المعاني الدقيقة والنكات الخفية التي لا يصل اليها كل احد
والتمس الالتماس هو الطلب من المساوي حقيقة او ادعاء مع
قصد التساوي منكم ان لا تبذلوها اي تلك الزبدة الا الى
طالب يعرف قدرها لتكون عنده معززة لجلالة قدرها ومعظمة
لعظمة شانها والجملة اما في المحل الجر على انها صفة او في محل النصب

على انها حال ولا تزفوها الزفاف بالكسر اهداء العروس الى زوجها
ففي الكلام اما استعارة مكنية وتخييلية بتشبيه الزبدة في النفس بالعروس
المزوجة بمهر عظيم واثبات الزفاف لها او استعارة تبعية بتشبيه
القاء الى الطالب بالزفاف وكل واحد من خطبة والمهر على التقدير من
ترشيح الا الى خاطب من خطبة بالكسر يغلي مهرها اي يصير لها غاليا
وهو الصداق المذكور في العقد والمراد به هنا كثرة مطالعتها ومباحثتها
ومذاكرتها والوصول الى ما فيها من الحقائق والفوز الى ما فيها من الدقائق
مما لا يوجد في غيرها واذا عثرتم اي اذا اطلعتم بعد التامل وفي اثبات
لفظة اذا الدالة على الجزم بوقوع الشرط مسامحة منه هضما
لنفسه بخلل اي لفساد واقع من خطاء في المعنى كما اشعر به قوله
فاضح اي فاحش يوجب التغيير لان فساد المطلوب هو الذي
يورث الفضيحة او وقفتم بعد التفكر فيه على مصادف زلل اي على كساد وقع من
خطاء في النظم والزلة هي زلقة القدم في الطين وامثاله شبه الخطاء
الواقع فيما به الافهام بالزلقة الواقعة في الاقدام كما اشعر به قوله
وضح فان وضوح الزلة انما يكون اذا كانت في الترتيب لا في المعاني
الدقيقة والاحتمالات وان كانت اربعة لكن ما ذكرناه هو الانسب
والاظهر فنوا اي بها الدخول علينا باصلاح الفساد في الاول وترويج الكساد
في الثاني لئلا يقع فيهما اخرون واجركم لهذا الاصلاح والترويج على الله ولا
فوق في العصمة عن السهو والنسيان الا بالله فانهما كالطبيعة الثانية للانسان
ورتبتها اي الزبدة والترتيب وضع شيء في مرتبته ووضع اجزائها
ايضا كذلك ليتوقف اللاحق على السابق على خمسة مناهج المنهج الاول
في المقدمات الثاني في الادلة الشرعية الثالث في مشتركات الكتاب

والسنة والرابع في الاجتهاد وما يتبعه من التقليد الخامس في الترجيح وما يتبعه
من الوقف والتخيير عند التعارض وخطبة لا اعتدادها وحصر استقرائي اذ
العقلي المردد بين النفي والاثبات غير ممكن فانه ايا ما سلك من الطرق
فلا بد ان يكون القسم الاخير مرسلا نعم قد يقصد به ضبط يقلل من الانتشار
فيقال المذكور فيها اما مقصود بالذات اولا المنهج الاول في الثاني والاول
اما ان يبحث فيه عن نفس الادلة الشرعية اولا الثاني في الاول والثاني اما ان
يبحث فيه عن احوال مشتركة بينها اولا الثالث والاول والثاني اما ان
يبحث فيه عما يرجح به بعضها على البعض او عن حال المستدل بها الرابع
في الثاني والخامس في الاول المنهج الاول في المقدمات وهي ما يتوقف عليه
المباحث الاتية وفيه اي في المنهج الاول مطالب ثمانية المطلب الاول
في نبذ بالسكون من احواله اي في قليل من احوال علم الاصول ليحصل
بمعرفتها بصيرة للطالب كحده وبيان مرتبته وموضوعه وثمرته ووجوه
فهم من التصورية والتصديقية ومباديه المنطقية وهي ما يتوقف
عليه هذا العلم من الامور التي ليست بينة بنفسها ومن شأنها ان يبين
في المنطق وانما قدمها لانها مبادي لكل العلوم وما قدمها فيه فهي احرى
بالتقديم وحد علم هذا العلم وهو اصول الفقه في الاصل قبل
النقل بالعلمية مركب اضافي فله بهذا الاعتبار تعريفان احدهما
باعتبار العلمية والنظر انما هو في الاستعمال الطاري ولا يتعلق
القصد الى الاجزاء اصلا فانها بمنزلة اجزاء زيد والثاني باعتبار
الاضافة وهو يتوقف على تصور الطرفين ومعرفة مدلوليهما والنسبة
ضرورة استحالة تصور المركب من حيث هو مركب بدون تصور اجزائه
ولما كان بمعرفة يظهر وجه العلمية يقدم المصر اولا فقال فالاصول

وهو عرفا يطلق على الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة واذا اضيف
الى العلم فالمراد هو الاول ولغة ما يبتني عليه شيء وهو شامل لمباحث
الادلة والاجتهاد والترجيح واما ما يقال لمباحث التقليد والوقف والتخيير
عند التعارض فقد دخل فيها اطلاقا فالاسم المقابل الاهم للشيء عليه كما صرح
به صاحب النقود ولا حاجة في نقله الى ما يجري من العلم بالقواعد بل يكون اطلاقه
عليه باضافة العلم اليه كما ذكره المحقق التفتازاني والسيد الشريف وانما
يعرفه بالامر العرفي من الادلة لانه لا يشمل حينئذ الاضافة جميع مباحث
هذا الفن لخروج مباحث الاجتهاد والترجيح كما اومأ اليه الحاجبي وصرح به المص
في الحاشية فيحتاج حينئذ في العلمية الى النقل وفيه نظر لان الادلة من حيث
هي ادلة ملحوظة معها هذه المباحث ايضا كما صرح به التفتازاني فليس النقل
ح متعينا لجواز مثل ذلك امر والفقه لغة الفهم وهو اما العلم او جودة الذهن
وان كان المصنف به جاهلا وعرفا العلم وهو يطلق على معان لكن المراد
هنا هو التصديق لما تقرر عندهم من ان المكتسب عن الدليل لا يكون
الا تصديقا ولا يمكن حمله على الادراك مطلقا ولا على التصور فقط لان
تصور الاحكام من مبادي الفقه وحصوله بالاحكام الباء اما للصلة او للملابسة
وهو فصل عن العلم بغيرها من الذوات والافعال والصفات الحقيقية
وفيه نظر لانه ان اريد بالحكم ما اقتضاه الخطاب من الوجوب وامثاله
كما صرح به الشهيد في الذكرى فيرد ان قيد الشرعية والفرعية زايد وان
اريد به غيره فيرد انه ح مشترك فلا يجوز اخذه في الحد بدون قرينة
الشرعية وهي التي علم وجودها عندنا من جهة الشرع اما بالنقل عن حكم
الاصل او بالتقرير عليه فيتنقل ما علم بالدليل العقلي والشرع لغة نهج الطريق
الواضح مصدر ثم جعل اسما للطريق ثم استعير للطريقة الالهية من الدين

وهو فصل عن الاحكام الوضعية والعقلية وحينئذ الفرعية المتعلقة
بكيفية عمل ولذلك قد يسمى عملية وهو فصل عن الشرعية الاصلية التي لم
يتعلق بكيفية عمل بل الغرض منها مجرد اعتقاد لكم كعلم الكلام وفي جعل
هذا من الشرعيات مع ان العقل يستقل باثباتها تنبيه على ان الانعقاد بها
بحسب اخذها من الشرع لبعدها عن ادلتها متعلق بما يتعلق اما بالعلم
او بمتعلقه والاول هو الاظهر معنى والثاني لفظا ولتفهم من اضافة جمع ان
الفقيه لا بد من ان يكون له قوة الاكتساب عن كل واحد من الادلة الاربعة
وهو فصل عن علم كونه من الدين ضرورة كاركان الاسلام التفصيلية
المنصوبة على الاحكام وهو فصل عن علم المقلد ان قلنا بانه علم حيث
يستدل بدليل اجمالي مشهور فعلا اي قوة قريبة هذا التفصيل للعلم
بتلك الاحكام وتنبيه على ان فعليته وان كان بعضها غير معتبرة
في كونها فقيها بل المعتبر انما هو الاستعداد وقد لاح من تعريف الاجزاء
تعريف نفسه بانه ما يبتني عليه الفقه من مجموع الادلة وكيفية استفادة الاحكام
منها وكيفية حال طالب الحكم قال المص طاب ثراه واعلم ان هذا التعريف اظهر
طردا مما ذكره فخر الدين في المحصول والعلامة ره في تهذيب في ان الفقه العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة
واحترزا بالمستدل على اعيانها عن علم المقلد وعلم واجب الوجود تعالى بها وعلم
النبي ص والملائكة وبقيد الاخير عن العلم لوجوب الصلوة والزكوة والصوم
لان في خروج ما اخرجاه عن حد بقيد المستدل على اعيانها نظر لانه يستدل
على اعيانها وان كان المستدل غير من ذكر ولو ارادوا بالعلم العلم الناشي
عن الاستدلال وعلومهم غير ناشية عنه فخرجت فلا بد من ان يتكلف فيجعل
المستدل المبني للمفعول صفة للاحكام مبنيا للفاعل صفة للعالم المفهوم من العلم

ولا يخفى بعده انتهى وفيه انه لا حاجة فى خروج علومهم فى هذا التكلف
لانه يفهم عرفا من تعليق امر بما الصفة بصيغة ان تلك الصفة علة لذلك
التعليق كما فى قولك لقد سرنى روية زيد الفاضل فانه يفهم ان الفضل
علة لحصول السرور كما لا يخفى ولما كان هناك سوال مشهور وهو ان الفقه
من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز و
نحوهما والمبنى على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما اشار
فى دفعه بقوله وغلبتها اى غلبة الاحكام عنها اى عن الادلة التفصيلية
مع ظنيتها اى تلك الادلة فى التصويب اى على القول باصابة كل مجتهد
وبانه ليس له سبحانه فى المسئلة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما يودى
اليه الاجتهاد كما ذهب اليه طائفة ظاهرة لظهور ان الحكم عندهم ما ظهر
من الدليل قطعا وحصول العلم به ظاهر وبدونه اى بدون التصويب
ومع القول بان له سبحانه حكم قبل الاجتهاد والمجتهد قد يودى اجتهاده اليه
فيصيب وقد لا يودى فيخطى كما ذهب اليه جماعة من المحققين خفية
جدا لظهور انه خارج من الظنون لا يعلم انه ذلك الحكم وقد اجابوا
وقد اجابوا عن هذا بثلثة وجه احدها راجع فى بيان المراد بالعلم والاخرا ن
راجعان فى اضمار متعلقه والمص اوردها ثم اتبع احسنها فقال الا ان
يراد من غلبة الاحكام الظاهرية اى القطع بظهورها من الادلة وفيه
مع بعده لعدم الدليل عليه ان العلم بالظهور غير مكتسب عن الادلة بل
هو وجدانى ولو جعل قوله عن ادلتها متعلقا بمتعلق العلم لاندفع هذا
او ظنها اى ظن الاحكام دون القطع فان اطلاق العلم عليه حقيقة وان
كان القايل به نادرا حتى ادعى شارح المواقف انه مخالف لاجماع اهل
اللغة والشرع والعرف لكنه شايع ذايع سيما عند المتشرعة بحيث يعم فيه تخصيص

من غير تخصيص ظاهر وهو لا يناسب التحديد به احدهما تخصيص العلم بالظن والاخر
تخصيص الادلة بالامارات المفيدة له او القطع بتعيين العمل على وجه
اقتضاه الدليل ان فعلا ففعل وان تركا فترك او المراد به انه يتعين
اعتقاد وجوب الفعل والقاعه ان تعلق به الوجوب مثلا فالتخصيص
للتمثيل والافنا ذلك بها اى بالاحكام الحاصلة من الادلة الظنية والقطع
متعلق بالمصدر بن على سبيل التنازع فاذا ظن المجتهد وجوب فعل مثلا
قطع بوجوب العمل به والحكم بانه واجب وان كان ايجاب الله اياه
مظنونا اذ يكفى فى تعين الوجوب تعين الظن وفى هذا التوجيه نظر من
وجوه آ انه بعيد لما مر ب انه يوجب ان يكون الفقه هو العلم بوجوب
العمل وذلك باطل اتفاقا ج ان ذلك العلم غير مكتسب عن الادلة
التفصيلية بل عن دليل اجمالى وهو ان هذا الحكم مظنون وكل مظنون وجب
العمل به اجماعا هذا او قد تضم فى نتيجة هذا القياس مقدمة وهى قولنا كل
ما وجب العمل به فهو معلوم قطعا ليحصل منه العلم بالحكم وهى ممنوعة كيف لا
وهى تستلزم ما هو باطل ضرورة وهو ان كل مظنون معلوم قطعا فى خبر
الثلثة او سطها لشيوع اطلاق العلم على الظن شرعا من غير تكلف فيه
ولا اضمار كما فى جارية تعم ربما يعارضه ذكر الادلة التى تطلق على ما يحصل
عند المعلم دايما او شايعا كثيرا فينصرف فى الجزم فعلى هذا كان الاحسن
تبديلها بالامارة التى تطلق على ما يحصل عنده الظن ليندفع ذلك التعارض
بل ليلائم ذلك الاطلاق من القرينة اللفظية ايضا وقد اشار المص بتعا للنهاية
والمحصول فى التزام ما قيل من ان تخصيص العلم بالظن يوجب خروج ما عليه
دليل قطعى من الاحكام كوجوب الصلوة والزكوة والصيام بقوله والقطعيات
ليست فقها لانها لما اشتهرت اشتهارا تاما صارت مما علم من الدين

كن عم

من الدين ضرورة وكما خرجت القطعيات عن حد بجنسه خرج علمه سبحانه
وعلم جبرئيل والرسول ع ومن ثم اي من اجل ان القطعيات ليست فيها
لا اجتهاد فيها لان الاجتهاد انما يجري فيما ليس له دليل قطعي من المسائل
الفقهية كما ينطق به اي بانه لا اجتهاد فيها حده اي حد الاجتهاد فانه
استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام بحيث ينتفي
اللوم بسبب التقصير فقيد الظن ينادي باخراجها هكذا عرفه العلامة
وقريب منه تعريف الحاجبي وجماعة من الاصوليين واما تعريف المص
حيث قال ملكة يقتدر بها على استنباط الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او
قوة وتعريف صاحب المنهاج حيث قال هو استفراغ الجهد في درك
الاحكام الشرعية فلا اشعار فيهما بخروجها ويراد بالاحكام في حده
المسائل وهي المعلومات من تعلق المحمولات المخصوصة اثباتا او نفيا
بالموضوعات وفي ارادة نفس المحمولات نظر وللمص هنا كلام
يشعر بان المراد بالاحكام عند المخالفين من الاشاعرة هو الخطاب وهم
قد صرحوا بخلافه وبان المراد عندهم ايضا المسائل حذرا من ان يرد
عليهم الحكم بزيادة قيدي الشرعية والفرعية لاجل ان الخطاب عندهم
هو الحكم الشرعي ولما كانت اللام في الاحكام ظاهرة في الاستغراق
وذهب اليه جماعة ولم يكن هذا الاظهار مقتضاه المص ره بين المراد بها بقوله
وكلاهما اي لام الاحكام جنسية اشارة الى الماهية المطلقة المعراة
عن الهويات وهذا التنبيه من جملة جوابا عما هو مشهور في هذا المقام
وهو ان المراد بها اما الجميع او البعض فعلى الاول لا ينعكس حد فان
الاكثر لا يحيطون علما بالجميع وعلى الثاني لا يطرد لدخول المقلد اذا عرف البعض
على الوجه المذكور لا استغراقية اشارة اليها باعتبار وجودها في ضمن

بجميع كما ذهب اليه كل من لم يجوز التجزي وجوزنا البعض عن تجزيه ولم يريدوا
بالعلم بالجميع فعليته لعدم امكانها بل ارادوا التهيؤ له وهو ان يكون
عند احد ما يكفي في استعلام الجميع من المآخذ والاسباب والشروط
والعلم عليه يستفيض عرفا وهذا باطل او التهيؤ اي الاستعداد
القريب اي الفعل للاحاطة بالكل اي بكل الاحكام اما متعذر
لان تلك الاحكام متعلقة بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تنحصر في عدد
وتقف عند حد والقوى البشرية قاصرة عن ضبط امثالها او متعسر لا يحصل
الا بصعوبة تامة فيلزم ان لا يوجد الا واحد بعد واحد على فترة مع تعلق التكليف
في كل وقت بكل احد وفيه نظر اذ الاول غير مبان لما تركن اليه النفس ولا
يبين نفيه كيف وقد ذهب الى خلافه كل من لم يجوز التجزي وجوزه
لبعض تجويزه ايضا بل ظاهر كلام المص ايضا يشعر به والوجه المذكور غير تام
لان قوة البشرية قاصرة عن ضبط امثالها جزئية لا كلية والثاني على تقدير
تسليمه لا يوجب نفي الاستغراق والتردد في البعض اي في بعض الاحكام
او في بعض المجتهدين فعلى الاول يتعلق الظرف بالمصدر على الاظهر وعلى الثاني
يتعلق بقوله ثابت كما يشعر به تصحيح كلامهم فلو اعتبر التهيؤ للكل لزم ان
لا يكون هذا مجتهدا وهو باطل اتفاقا واجيب بان التردد يوجب حكم
تخييره في الاخذ باحد الطرفين فهو ايضا اجتهاد وايضا التردد في حال لا
ينافي الاستعداد لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم
التمكن من الوصول لاقتضاء الاجتهاد زمانا فلذلك ح علم المتجزي القادر
على تحصيل بعض المسائل على الوجه المذكور دون بعض بل اكثر المجتهدين
متجزؤن والمجتهد في الكل نادر ويلزم من هذا ان يكون من عرف حكما واحدا
على ذلك الوجه فقيها وقيل انه خلاف المشهور وقال صاحب النقود

انه فقيه على المشهور وقال العلامة الشيرازي ان جمهور المتشرعة شرطوا في
اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها وصح قول مالك لا ادري
في ست وثلثين مسئلة من الاربعين ولو كان المعتبر هو العلم بالكل
لكان مالك لكونه غير مالك للعلم بالبعض لم يكن مجتهدا واللازم باطل
اتفاقا وفيه نظر لان عدم العلم في الحاضر لا يستلزم عدم الاستعداد
له وهو المعتبر عند القائلين بالاستغراق اما علم المقلد بالحكم الذي
اخذه من المجتهد وعلم جبرئيل وكذا علم النبي والائمة عليهم السلم ولذا قال
مثلا فخرج عن الحد بحرف المجاوزة لتعلقه بالعلم وهو يعطي حصوله
من الادلة التفصيلية بالنظر والاستدلال وعلومهم ليست كذلك قيل
لا نسلم ان علم المقلد ليس بحاصل عنها وذلك لان علم نفيه مستند اليها
فعلمه ايضا كذلك ولا شك ان ذلك يقتضي ان يكون العلم عنها بلا واسطة
واجيب بان المتبادر حصوله منها بغير واسطة وبذلك يخرج علمه ولا
يخفى ان في كلام المص دلالة واضحة على امكان اخراج نحو علم جبرئيل عن
الحد بواسطة شيئين احدهما العلم ان جعلناه عبارة عن الظن كما
مر والثاني حرف المجاوزة ان جعلناه عبارة عن العلم القطعي او الاعم
منه ومن الظن ظن قتح لا حاجة في اخراجه الى ضم لفظ بالاستدلال
بعده اي بعد الحد المذكور لخروجه بما مر كالحاجبي اي كما فعله الحاجبي
بناء على ان حرف المجاوزة متعلق بالاحكام على وفق ما تقدم او على ان
علم مثله مستند الى الادلة معلوم عنها بالنظر وقوله عن الادلة غير مشعر
بالاستدلال لجواز استفادة المدلول من الدليل بطريق الحدس
بلا تجشم اكتساب واما من ذهب الى انه ليس بمعلوم عنها
بناء على ان ذلك القول مشعر بالاستدلال بملاحظة حيثية لا لان حاصل

بطريق

بطريق الضرورة يكون معها لا عنها اذ لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا
فهو يقول ان ذلك القيد اما للتصريح بما علم التزاما واما للبيان ان ما كان
حاصلا عن الادلة انما هو بالاستدلال واما لدفع توهم من توهم ان
ما كان عن الادلة قد يكون ضروريا كما يكون استدلاليا لا انه للاحتراز
واعلم ان علمه سبحانه غير مستند الى الادلة بل هو علة لها معا من غير استفادة
احدهما عن الآخر قطعا فيخرج عن الحد بحرف المجاوزة مطلقا وقول العلامة
الشيرازي بان الادلة علل للاحكام الثابتة بها وجب كان علمه بالاشياء
على ما هي عليها في انفسها وجب استناده اليها مدفوع بوجهين الاول
ان تلك الادلة امارات لا علل موجبة الثاني ان العلم بالمعلول لا يجب
ان يكون مستفادا من العلة ويراد بالادلة الادلة الاربعة المعروفة وهي
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وذكر التفصيلية لدفع توهم
حمل الادلة على الاعم منها ومن الاجمالية فيدخل علم المقلد اذ استدل
بدليل اجمالي المشهور اما القياس الذي عده جماعة من الدلايل وهو اصل
عظيم عندهم فليس من مذهبنا معاشر الامامية وستسمع في باب
دلايل ابطاله انشاء الله تعالى ولما عرفت ان لاصول الفقه تعريفين
احدهما باعتبار الاضافة والثاني باعتبار العلمية وقد فرغ عن الاول
اراد ان يشرع في الثاني ليكون الطالب على بصيرة بمعرفته فيامن
ان تفوته شيء مما يعنيه ويضيع وقته في شيء مما لا يعنيه فقال فصل وهو
لغة القطع وعرفا قيل هو ما يفصل المسائل بعضها عن بعض وحده
اي حد المفهوم من اصول الفقه حال كون هذا اللفظ او ذلك المفهوم
علما بفتح العين او كسرها لاحد هذا العلم باعتبار ان هذا اللفظ علم يراد
ان هذا احده سواء وضع له هذا اللفظ اولا وانما كان هذا احدا له لان

الاسم انما وضع لهذا المفهوم فهو حد له بحسبه اذ ليس له حقيقة سوى ذلك
او لان الحد عندهم هو المعرف كما سيصرح به فلا يرد ان اشتماله على الغاية وعلى
اضافة العلم الى المعلوم وهي من الامور الخارجة اللازمة عندنا لوجب ان يكون
من قبيل الرسوم العلم قيل المراد به الاعتقاد الراجح ليتناول جميع القواعد
الاصولية لان اكثرها ظني وقيل الاعتقاد الجازم المطابق او الملكة التي هي
تفاصيل القواعد بالقواعد التي هي مجموع ما يبتني عليه الفقه كما يشعر به التوقف
فخرج العلم بالجزئيات وبعض تلك القواعد فانه جزء والقاعدة اصل كلي
منطبق على جزئيات ليتعرف احكامها منه وذلك عند تعرف زايد في
الاصل والفرق بين المعنيين على ما صرح به الشريف من وجهين الاول ان الاصل
مركب والعلم مفرد والثاني ان الاول نفس المعلومات والثاني نفس العلم المتعلق
بها الممهدة فيه اشارة الى انه غير مقصود بالذات فخرج العلم بالقواعد ما كان
كذلك لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية من الادلة المخصوصة التي هي
جزئيات موضوع تلك القواعد وذلك باعتبار تحقق احوالها المعتبرة
للاستنباط فيها وخرج به العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط غير الاحكام
كالصناعات او الاحكام الغير الشرعية كالعقليات والاصطلاحات
او الشرعية الاصلية كالاعتقادات ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان الطرد
ينتقض بدخول العربية والمنطق لان لكل منهما مدخلا في تلك الاستنباط
اشار الى دفعه بقوله والصفة وهي الممهدة مشعرة بالاختصاص اي
باختصاص تلك القواعد بالاستنباط بحيث لا يكون نفعها لغيره فسلم
الطرد وهو انه كلما وجد الحد وجد المحدود من دخول العربية وهي اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان والمنطق فانه وان كان لكل منهما
مدخل في استنباط تلك الاحكام ومن جهة لكنه غير مختص به فخرج بالاختصاص

المستفاد

المستفاد من الصفة ثم ان علم المقيد بالقواعد المقيدة مقيدة بكونها لاجل
الاستنباط وبكون المتصف به من اهله فاصول الفقه هو العلم المقيد بهذا
فلا يصدق حده على علمه سبحانه وعلم الرسول والائمة وجبرئيل عليهم السلام
بتلك القواعد ايضا ولما فرغ عن حده بالاعتبار الذي شرع في بعض احواله
باعتبار الثاني فقال ومباديه والمراد بها ما اصطلحوا عليه مما يتوقف عليه
وجود المسائل وثبوتها بحسب الذات لا كل ما يطلق عليه هذا اللفظ مما له
فائدة من العلم من المدارك فلا يرد ان حده وثمرته هذا فلا يصح حصرها في ذلك
وما يتوقف عليه ذات المسائل اما تصورية كحد الموضوع او اجزائه او جزئياته
او حد عوارضه الذاتية من المحمولات واما تصديقية فهو مسلمة اما من هذا
العلم على وجه لا يدور او من علم اخر او كانت من الضروريات فمباديه
التصديقية من المنطق اي بعضه كالحد والقياس وما يتوقفان عليه اذ به
يعرف وجه الدليل والحد وشروطهما وكانه عند من لم يذكره مندرج في الكلام
كما صرح به الغزالي في الاحيا والقول بانه ليس كذلك فان علم الكلام يحتاج اليه
كاحتياج هذا العلم على ان موضوعه غير موضوعه يمكن دفعه بان ذلك الاحتياج
لا يقتضي خروجه عن الكلام والا لكان ثمة علم اعلى منه وهو باطل ولذا جعلت
مباديه من مسائله كما صرح به السيد الشريف وغيره واما حديث الموضوع
فلا دلالة عليه لجواز ان يكون موضوع اعم من موضوع والكلام يتوقف
الادلة الاجمالية من الكتاب والسنة مطلقا سواء كانت مما يتضمن على الادلة
التفصيلية كقولنا خبر الواحد حجة مثلا او مما يثبت به مسائل هذا الفن كقوله تعالى
وما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث دل على ان الامر للوجوب على معرفة
الصانع والتصديق بصفاته والنظر في امر النبوة وتحقيق معجزاته وعلم الكلام
هو المتكفل بهذا المرام فلا جرم يتوقف هذا العلم عليه من هاتين الجهتين على انه

من ترتيب استنباط الاحكام الشرعية من مآخذها واستخراج الاوامر
السمعية عن مداركها عليه يتوقف على ذلك ايضا واعلم ان هذه الامور قد
صارت مركوزة في الخواطر حتى لا يقدم على انكاره احد من العقلاء بل قيل انها
عند الاصوليين بمنزلة البديهيات فلنبا آخذ ومسلمة ولم يوردوها
في هذا الفن وان كان غيرها ايضا مما لا بد ان يوجد لك ان كان قريبا
من الطبع والا فلا بد من تحقيقه بالبرهان لعدم ما يمكن معه بناء المسائل ثم
عند قصد التحقيق على وجه التفصيل لتثبيت الخصم لا بد ان يرجع الى الاصول
المشتملة عليه والعربية لان الادلة مطلقا عربية والاستفادة من الالفاظ
انما يكون بعد العلم بمواضع استعمالاتها من التجوز والاشتراك والانفراد
والتقييد والاطلاق والترادف والتباين الى غير ذلك مما يتبين في
علم العربية ومبادئه التصورية ما اشار اليه بقوله والاحكام كلها من
الوجوب والندب وامثالهما فهو بالرفع عطف على قوله من المنطق بخلاف
السابقين وانما احتاج هذا العلم الى تصورها لتعلقها بمحمولات بعض مسائله
كقولنا الامر للوجوب والوارد بعد الحظر للاباحة والنهي للتحريم الى غير ذلك
وبتصور موضوعات المسائل ومحمولات وما يقع فيهما من المبادي لان اثباتها
يتوقف عليها والقول بان المقصود من هذا العلم امكان التوصل باثباتها
لافعال المكلفين او نفيها عنها كقولنا التسليم واجب الى غير ذلك ولا
يمكن ذلك الا بعد تصورها فيكون من مبادئه لا يخفى ما فيه لان ذلك الاثبات
والنفي هو من فوائده وغاياته يتوقف على تصورها ولا يلزم من ذلك توقف
ذات مسائل ذي الغاية عليه لا بالذات ولا بواسطة كون تلك الغاية
مما يتوقف عليه ذو الغاية وهو من مبادئه لان توقف العلم في الشروع على شيء
لا يستلزم توقف ذات مسائله على ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهذا كما ان

المنطق

المنطق الى سائر العلوم وليس تصور محمولات مسائلها مبادي باليه وهو ظاهر واما
التصديق بها من حيث التعلق فليس من مباديه مطلقا سواء تعلقت بمحمولات
مسائله او بافعال المكلفين اما الاول فلئلا يلزم توقف الشيء على نفسه واما الثاني
فلان حصوله يتوقف على معرفة احوال الادلة المخصوصة وهي يتوقف على العلم
بقواعد الاصول فلو توقف هذا عليه لزم الدور وفيها نظر لجواز ان يكون
التصديق بها من المبادي خاصة بان يتوقف عليه بعض مسائل الاصول فلا
يلزم شيء من المحذورين وهذا البحث على التقدير انما يرد على القول بالتجوز كما لا يخفى
واعلم ان مباديه التصورية غير منحصرة في تصور الاحكام اذ من جملتها تصور
الموضوع واجزائه كما ذكرناه سابقا والمص ره لم يورده هنا بل اورده
في بابه لشدة ارتباط المسائل به نعم كان الاحسن الايماء اليه ايضا ولما
فرغ عن ذكر مباديه اجمالا اراد ان يبين مرتبته ليعرف الطالب قدره
ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتبار في اكتسابه واقتباسه
فقال ومرتبته في التحصيل بعد تحصيل جميع مسائل العلوم الثلثة
الاول ليحصل له المبادي على ابلغ الوجوه فيحصل له بذلك بصيرة كاملة لا بعد تحصيل
مباديه فقط من مسائلها فان ذلك بعد بيان ان بعضا من تلك العلوم
من مباديه يستغني عن البيان ولما فرغ عن بيان مرتبته اراد ان يشير الى موضوعه
ليتميز عند الطالب زيادة تميز ويحصل له بمعرفته زيادة بصيرة فقال وموضوعه
دلائل الفقه الاجمالية من حيث الاستنباط اي استنباط الاحكام الشرعية
منها بالتوزيع بعد الترجيح عند المعارضة وذلك لان موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لامر يساويه داخلا كان او خارجا
والاصولي من حيث انه اصولي يبحث عن احوالها من هذه الحيثية كالعموم
والخصوص والاطلاق والتقييد الى غير ذلك فلا جرم هي موضوعه من هذه

حجيته فباعتبار ما رجعت احوال الاجتهاد والترجيح اليها لو وضعها لما لامر
لسا او بهما فالمقصود بالذات احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا
او باعتبار تعارضها او استنباطها منها فلا حاجة الى القول بان الاجتهاد
والترجيح اليه من موضوعه كما ذهب اليه بعض المحققين باعتبار ان الاصولي
يبحث عن احوالها الموصلة الى الاحكام واما البحث عن احوال الاحكام مثل
ان الوجوب موسع او مضيق وعلى الاعيان او على الكفاية الى غير ذلك
فانما هو بحث عن احوال الادلة حقيقة فان مرجعه الى ان الامر مثلا يدل على
الوجوب الموسع والمضيق فلا حاجة ايضا الى جعل الاحكام من موضوعه
كما ذهب اليه بعض الافاضل ولما فرغ عن الموضوع اراد ان يشير الى بيان ثمرته
التي يترتب عليه لئلا يكون شروع الشارع فيه مما لا يعتد به عبثا بمعرفتها فيفتر
جده في تحصيله ولا يبالغ في فهم المقصود وتفصيله فقال وثمرته بالاصالة
الفوز للعمل والارشاد بالسعادة الدينية التي لا سعادة اعظم
منها فهذا العلم بهذا الاعتبار صار اعظم العلوم وقيل في كون الغاية من
المبادي نظر واجيب بانه ان اراد ان الغاية متاخرة والمبادي متقدمة
فلا يكون منها ففيه ان الغاية علة لعلية العلة الفاعلية فيكون في
الذهن متقدمة وان كان متاخرة في الخارج ولا انقباض للعقل
بان يجعل الشيء باعتبار مبدا او باعتبار ليس كذلك وان اراد
غيره فالرد والقبول موقوف على تصويره وبالعرض الترقي عن حضيض
التقليد المذموم المردود الى ذروة الاجتهاد الممدوح المقصود وقد
ذكر الغايتين اولهما كما قال في الاخرة واخرهما كمال في الدنيا وهذه
كالسبب في الاولى فكانت اولى بالتقديم لكنه اخرها اما لانها مقصودة
بالعرض واما لانها متاخرة في الذهن فتاخرت في الذكر ايضا وذلك

الترقي

الترقي انما يحصل اذا استعمل اصول الفقه فيما وضع لاجله من استنباط الفروع
منه اذ من لم يوضع اقدام فكرته على هذا الطريق السديد فهو بعد في عالم التقليد
ولما فرغ من ثمرته اراد ان يشير الى كيفية وجوبه فقال ووجوبه كفائي اجماعا
يعني تعلق غرض الشارع بحصوله لا من مباشر معين فاذا تكفل به بعض يسقط به
عن الباقين والقائل بالعينية كما نقله بعض شراح المنهاج شاذ نادر
فلا يضر خروجه فيه ولزوم الحرج على تقديرها ظاهر لظهور ان اشتغال
كل واحد في تحصيله وتحصيل اسبابه ومباديه من العلوم المذكورة ثم تطبيقه
على الادلة التفصيلية باستخراج احكامها منها يستلزم اهمال امر دينهم ودنياهم
فيبقون متحيرين في امر معادهم ومعاشهم والحكمة تقتضي انتفاء ما يقتضي ذلك
فيكون وجوبه كفائيا واستدل العلامة في شرحه على ان وجوبه
كفائي بتوقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه تقريره انه مما يتوقف عليه
الواجب الكفائي وكل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو واجب
كفائي ويقدح في كلية كبراه المعارف الخمس المشهورة لانها مما يصدق
عليه الاوسط ولا يصدق عليه الاكبر اذ وجوبه عيني فلا يكون الحكم بالاكبر على جميع
افراد الاوسط فلا ينتج القياس لانتفاء شرطه والحاصل ان كون هذا العلم
مما يتوقف عليه الواجب الكفائي لا يستلزم ان يكون واجبا كفائيا لجواز
عينيا كالمعارف الخمس والقائل لان اتصاف الشيء بكون وجوبه عينيا من
وجه لا ينافي اتصافه بكونه واجبا كفائيا من وجه اخر فمراد العلامة ان كل
ما توقف الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من حيث توقف الواجب
الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف كذلك يرد عليه ان اللازم من الدليل
ح ان وجوبه كفائي من هذه الحيثية والقائل بالعينية لا ينكره فلا يبطل الدليل مذهبه
وقد يدفع اصل الاعتراض بان ليس مقصود العلامة ابطال مذهبه باثبات الكفاية

بل مقصوده اثبات اصل وجوبه لئلا يتوهم انه ليس بواجب اصلا سواء كان
عينيا او كفائيا ولا شبهة في ان مقدمة الواجب لا بد من ان يكون واجبة كما
سيجيء وهذا وجه وجيه الا ان تقييد الواجب في الدليل بالكفائي لغو بل مفسد اذ
لغو بان مقصوده اثبات انه كفائي لما تقرر من ان كلا من النفي والاثبات
يرجع الى القيد فتدبر الا ان يضمر في الاوسط وتحصيله له بان يقال علم الاصول
يتوقف عليه الواجب الكفائي وتحصيله لاجله فقط وكلما يتوقف عليه
الواجب الكفائي ويكون تحصيله لاجله فقط فهو واجب كفائي ولا شك
ان تحصيل المعارف الخمس لا يكون لاجل الاجتهاد الواجب الكفائي فقط
فلا يندرج تحت الاوسط فلا يضر عدم صدق الحكم الواقع في الكبرى عليه على كليتها
واذا اضمر فيلغو الباقي وهو قوله في الاوسط يتوقف عليه الواجب
الكفائي اذ يكفي ح ان يقال علم الاصول تحصيله لاجل الواجب الكفائي فقط
وكلما كان تحصيله لاجل ذلك فهو واجب كفائي فلا حاجة الى التعميم المذكور
ولما تقرر ذكر الدليل في عدة مواضع صريحا وضمنا اراد ان يبينه تتميما لما فقال
فصل الدليل وهو يطلق لغة على من ينصب شيئا دل على امر وعلى الذكر له
وعلى نفس ذلك الشيء كالصانع والعالم بالكسر والفتح واصطلاحا اما عندنا
معاشر الاصوليين وانما ابتدا باصطلاحهم لان المقصود بالذات فهو ما يمكن
التوصل لو ابدا او اعدادا لزوما او عادة فصح حده على جميع المذاهب
وخرج به ما ليس كذلك ما هو مقصود بالذات بصحيح النظر وهو المشتمل
على شرائطه مادة وصورة وخرج به ما لا نظر فيه اصلا كسلوك الطريق وما فيه
نظر فاسد اما لفساد المادة او لفساد الصورة اذ ليس الفاسد في نفسه
سببا للتوصل ولا آلة فلا يمكن التوصل به وان كان قد يفضي اليه فذلك
لفظا اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة له فلا يسمى دليلا فيه اي في نفسه

او في احواله

او في احواله فيتناول المقدمات التي من حيث ذاتها ترتبت اولا على مط
والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله وصفاته اوصل اليه كالعالم وقد
يظهر من كلام بعضهم انه مختص بالاخير وهل يتناول القضيات المرتبة ترتيبا
صحيحا قبل الترتيب لا يمكن ان يترتب فلا يمكن ان يتوصل بالنظر وفيه نظر
لا يستلزم ان لا يكون لنا دليل بالفعل قط ومنشاه انه فهم من الامكان
معنى القوة المقابل الفعل وليس كذلك اذ المراد منه الامكان الذاتي المجامع
للفعل ايضا الى مطلوب خبري ظني او علمي فالموصول اسم من الامارة
وغيرها مما يفيد اليقين من اصناف العلم الى المطلوب خصه بالاخير منهما
فيحتاج بعد ذلك الى حد الامارات ايضا ق اخذ الامكان من حد
وعدم اعتبار التوصل بالفعل لادراج الدليل المغفول الذي لم يقع النظر
فيه ولم يتوصل به ابدا فانه دليل في الواقع كما يشعر به مفهوم الدلالة وان
لم يتوصل به ق تقييد المطلوب وهو يعم التصوري والتصديقي بالخبري
لاخراج الحد عن التعريف اذ هو للدليل وهو يقابل الحد والاستدلال
قد يكون بالعلة الى المعلول وبالعكس وباحد المعلولين على الآخر
ثم انه اما عقليات صرفة او بعقلي ونقلي وفي تحقق بالسمعيات الصرفة
خلاف والحق لا اذ صدق المخبر لا بد منه وانه لا يثبت الا بالعقل والا
لزم الدور او التسلسل ق اما عند غيرنا وهم المنطقيون فهو قولان
اي مركبان خبريان ملحوظان بالاستقلال اما ملفوظان او معقولان
فصاعدا فيتناول المركب يكون ان الاسم وهو صفة لقولان والعائد
هو الضمير في قوله عنده وانما افرده ليكون اشعارا بان الهيئة التركيبية
التي جعلتهما قولا واحدا لها مدخل في حصول الاثر وحيزهما عن قول
واحد يكون عنه آخر كالعكس قوله اي معقول آخر ولو لم وجوب

المغايرة بينه وبينها وهو اعم من ان يكون لازما بينا او غير بين اولا يكون
لازما اصلا فدخلت الامارة التي تفيد الظن في الحد لانه يجمع الاستقراء
والتمثيل والقياس البرهاني والجدلي والخطابي والمغالطي اي يستلزم
سواء كان مؤثرا او معدا اياما لذاته اي لا بواسطة مقدمة اجنبية غير
لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة
لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس
النقيض فخرجت الامارة عن الحد فان غير البرهاني من الامارات التي
ذكرناها لا يستلزم لذاته شيئا اذ لا علاقة عقلية بين الظن وبين
ما يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه وابو
الحسن الاشعري لا يفرق بينهما اي بين الامارة وغيرها مما يفيد اليقين
في عدم الاستلزام لانه سبحانه هو المؤثر في الممكنات كلها ابتداء بلا
واسطة وانه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء ولا عليه فلا تاثير لبعضها
في بعض اصلا فضلا عن ان يستلزمه نعم قد يوجد سبحانه بعضها عقيب
بعض مع انه كان يقدر على ايجاد كل منفردا عن صاحبه واذا تكرر ذلك
منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر
او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد الدليل
من ذلك القبيل فلذا قالوا ان فيضان النتيجة بطريق العادة وجوزوا
حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد ولا يرد
عليهم ان هذا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة لان جواز ذلك
لا يستلزم وقوعه كما لا يستلزم جواز التكليف بالمحال عندهم وقوعه ولما كان
النظر مذكورا في الاول صريحا ومعتبرا في الثاني ايضا اذ البينة حاصلة من القول الذي
يحتاج اليه اشار الى تعريفه مطلقا بقوله والنظر تامل معقول وهو ما حصل

صورته

صورته عند المدرك تصورا كان او تصديقا يقينيا علميا كان او ظنيا مفردا كان
او متعددا وانما آثر المعقول على المعلوم لرعاية السجع والدخول لا بل الفقه
من غير تكلف لكسب مجهول من حيث انه مطلوب لوجوب الشعور
به بوجه ما فقط فلا يلزم طلب المجهول المطلق ولا تحصيل الحاصل والمقصود
بالنظر في الدليل اثباتا انما هو العلم بوجه دلالته وهذا الوجه لم يكن معلوما فلا
يلزم بتوارد الادلة تحصيل الحاصل والفائدة زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة
واعلم انه لا بد في تحصيل المجهول من حركتين احديهما منه الى مباديه وتسمى
هذه الحركة الى آخر ما يحصل منها والثانية منها اليه واول هذه الحركة اول
ما يوضع للترتيب ان كانت متعددة فلا بد هناك من اشياء واختلفوا
في ان النظر على ماذا يطلق منها فقيل انه مجموع ما بين الحركتين والترتيب
لازم له بواسطة جزء الثاني وقيل هو عين الاولى وقيل هو عين الثاني وقيل هو
نفس الترتيب الحاصل من الثانية وهما خارجتان عنه لان حصول المجهول
يدور عليه وجودا وعدما وذهب جماعة الى انه ملاحظة المعقولات
الواقعة في ضمن تلك الحركة وعليه ظاهر كلام المتن كما لا يخفى ولما اراد
ان يشرع بعد الفراغ من ذكر نبذ من احواله في بيان مباديه المنطقية من
الحد والبرهان وهو يتوقف على معرفة العلم واقسامه وبيان الكلي
والذاتيات والعرضيات وبيان القضايا واقسامها واحكامها
تصدى لذكر هذه الامور وقال العلم واختلفوا في تحديده فقال الرازي
انه ضروري فلا يجري فيه الاكتساب وقال الغزالي يعسر تحديده بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح
ما عسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها واذا كان حال المدركات
كذا فما ظنك في الادراكات هذا مما لا ريب فيه ولكنه لا يخفى

بالعلم اذ التمييز بين الذاتي والعرضي مشكل جدا قيل ان حده لم يوجد قط ورب
المحققون من الحكماء والاصوليين الا انه يحد ولكنهم اختلفوا في حده فهو عند
الحكماء صورة من المشخصات والمتشخصات وغيرها من الماهيات حاصلة عند
المدرك عقلا كان او حسا او وهما وانما لم يقل في العقل لان المتشخصات
والمتشخصات لكونها جزئيات لا ترتسم صورها الا في الالة ولا ينبغي وانما
الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف الماهية الكلية من الفصول
وما يحصل بها من الاجناس فان صورها تحصل عند العقل فلو قال في
العقل لخرج ادراك الجزئيات او دخل بتكلف او حصولها
عنده يمكن ارجاع هذا الى الاول بان يراد الحاصل بالمصدر وهذان التعريفان
بناهما على الوجود الذهني فانه اذا تصورنا شيئا حصل هناك
ثلثة امور الصورة الحاصلة في الذهن وحصولها فيه وقبوله له وقد اختلفوا
في ان العلم اي هذه الثلثة فمنهم من قال بالاول فجعله من مقولة الكيف
ومنهم من قال بالثاني فجعله من مقولة الاضافة ومنهم من قال بالثالث
فجعله من مقولة الانفعال واعلم ان هذين التعريفين يتناولان الظن
والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما
يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ هم يخصون العلم بالتصور
والتصديق الجازم الثابت المطابق للواقع ولكن لا مشاحة في الاصطلاح
وان كان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى
وعند البعض بين ما اشار اليه بقوله او صفة اي امر قائم بغيره
فيتناول العلم وغيره من الصفات الكمالية وغيرها كالقدرة والشجاعة
والسواد لكن خرج عنه بقوله توجب اي تلك الصفة لمحلها
المتصف بها اعني النفس تمييز الشيء حد يتعلق به تلك الصفة

فانه

فانه يوجب لمحله تميزا عن غيره فقط ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز
عن الجبان وكذا الاسود بسواده ممتاز عن الابيض بخلاف العلم فانه
يوجب لمحله تميزا عن غيره وتميزا لغيره ايضا لا يحتمل النقيض
اي لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيضه وبهذا القيد خرج الظن
والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم
فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها وكذلك
التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة
ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو خطرنا
هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد
وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام
عن زيد فلم يبق في الحد الا التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا
اذ لا نقيض له لان التناقض هو اختلاف القضيتين [illegible]
واعترض بان هذا التعريف للتناقض الذي من القضايا بالكيف لا وقد
يقال الانسان يناقضه اللاانسان واجيب بان التخصيص بالدليل
على انه لا يتأتى في غيرها واطلاق النقيضين عليهما بطريق التجوز لشبههما
بالنقيضين حقيقة ولان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
لذاتهما ولا مانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان
مثلا يجتمعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان
متنافيتان صدقا وكذبا واعترض ايضا على هذا الحد بانه لا يصدق على ما
هو المعلوم اصلا من التمييز الذي هو الادراك بل على ما يوجبه من الصفة المذكورة
فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه
نقيضه ثم من يرى راي الاشعري وهو ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها

كالسمع فانه علم بالمسموعات والبصر فانه علم بالمبصرات وهكذا الغير
على هذا القدر المذكور في الحد فدخل فيه الاحساس اي ادراك الحواس
والا زاد فيه قيدا فقول تمييزا في الامور المعنوية فيخرج ح لان تمييزه
في الامور العينية الموجودة في الخارج في دخول ادراك الحواس نظر
لانا لا نم ان ادراكها كذلك لان الحس قد يدرك الشيء لا على ما هو عليه
واجيب بانه ان اراد به ان الحس قد يغلط فلنا فكذا العلم فما هو
جوابه فهو جواب الاشعري او صفة يتجلى اي ينكشف بها
انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف
تام امر معنوي لمن قامت به موجودا كان او معدوما ممكنا كان
او مستحيلا مفردا كان او مركبا كليا كان او جزئيا فيخرج اي الاحساس
لما مر ولما فرغ عن حد العلم اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة من قال
بانه ضروري وله على ذلك دليلان الاول ان العلم لو علم بالحد لكان
الحد اما نفسه او غيره والاول باطل قطعا وكذا الثاني لان غير العلم انما يعلم
بالعلم فلو انعكس لزم الدور لكنه معلوم فيكون لا بالغير فهو ضروري
والثاني ان علم كل احد بانه موجود ضروري وهذا علم خاص والعلم المطلق
جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري
اولى ان يكون ضروريا والعلم المطلق ضروري وهو المط ولما كان منشاهما
عدم الفرق بين حصول العلم وتصوره اما الاول فلانهم تخيلوا ان تصور ماهية
العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف
على حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف
كل منهما على الآخر واما الثاني فلانهم تخيلوا ايضا انه اذ حصل بالضرورة

علم جزئي متعلق بالغير قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة
بها ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة اشار المصنف الى الفرق بينهما
لتنحل الشبهتان بقوله ومعلوميته اي معلومية العلم مما لفظة ما موصولة
او موصوفة والضمير المستكن في قوله علم عائد اليها والمجرور في به
عائد الى العلم وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دورا ولا بداهة
والنشر بترتيب اللف اذ الحاصل في كلا الصورتين فرد مخصوص
من العلم وحصول الشيء غير تصوره اي مغاير له بان لا يكون نفسه
ولا متوقفا عليه لاحقا ولا مستلزما سابقا اذ حصول الشيء عبارة عن ارتسامه
في النفس في ضمن جزئي من جزئياته على قياس حصول الايمان للنفس الموجب
لاتصافها بها وتصوره عبارة عن ارتسامه فيها بمثاله وصورته على قياس
تصور الايمان الذي لا يوجب اتصاف النفس به ولذلك لا يسمى الكافر
مؤمنا بتصور الايمان والاول ليس عين الثاني بالضرورة ولا متوقفا عليه تابعا
له والا لما جاز حصول فرد من الماهية لاحد بدون تقدم تصورها وانه باطل
قطعا ولجواز ان لا يتصور بالكنه ولا بوجه يصلح للتعريف ولا مستلزم له
ممنوع لانه يحصل لنا كثيرا ما علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتيجة تصور
ماهية العلم واذا ثبت هذا فقد ظهر تغايرهما وجواز انفكاك كل واحد
منهما عن الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ولا من توقف
تصور ماهية العلم على حصول فرد منه دور لان الحصول لا يتوقف على حصول
لجواز انفكاكه عنه وقد يقرر الشبهة الثانية بان تصديق كل احد حتى
البله والصبيان بانه عالم بوجوده ضروري وتصور العلم سابق عليه والسابق
على الضروري اولى ان يكون ضروريا والجواب ان اردت
بتصور العلم تصور ماهيته وحقيقته فتقدمه ممنوع كيف لا وقد يحكم كثيرا على

ما نعلم مهيته قطعا وان اردت تصوره بوجه ما فهو مسلم واللازم منه بداهة
تصوره بوجه بذلك الوجه وهو ليس بمط واعترض على هذا الحد بانه لا يصدق
على ما هو من افراد المحدود من العلوم العادية التي حصلت بموجب
العادة كعلمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى حجر فانه علم مع انه يحتمل النقيض
لانه سبحانه يقدر على تبديل وصف حجريته بما يستلزم نقيضه من الذهبية
اما مع تبديل الموصوف او بدونه والجواب المراد من نفي احتمال النقيض
في الحد امتناعه في الخارج لموجب كغريزة العقل او البرهان او العادة او الحس
وان كان ممكنا في العقل بمعنى انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال في نفسه
وهو الاحتمال الذي ذكره [illegible] وامتناع النقيض اي نقيض العلوم العادية
من النفي والاثبات في الخارج لعادة توجبه كما توجب العلم بنقيض ذلك
النقيض او حس كذلك كما في قولنا هذا الجبل حجر وفائدة ذكره في المنع
التنبيه على تساوي العلوم العادية والحسية في احتمال النقيض عقلا وفي عدم
استلزام ذلك وقوعه خارجا لا ينفيه الامكان اي امكان نقيضها
بالذات لانه اعم من الامتناع بالغير نظرا الى قدرة الله سبحانه فتجويز
ذلك التبديل وامكانه بالذات لا يوجب عدم القطع بما اوجبه الموجب
من العادة وغيرها وقد يظن منافاة مطلق التجويز اي تجويز النقيض
وان كان نظرا الى القدرة لا الى العادة للجزم بعدمه او بنقيضه ومما يؤيد
ذلك التجويز ان العادة وهي ما يوجب العلم قد انخرقت بمعجزات الانبياء
وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعا فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق
فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة فقد جاز انقلاب الجبل ذهبا
بكرامة ولي ثم لنا ظن متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت
ولو ترتب هذا الظن من العلم يحسبه علما وهو اي في هذا الظن ما فيه

من المناقشة

من المناقشة وهي مما يؤدي الى عدم الجزم بالحسيات وهو باطل قطعا
وخرق العادة بما ذكر لا ينافي القطع باستمرارها عند عدمه وامثال ذلك
تشكيك في البديهيات فهو مردود قطعا فليتأمل ولما فرغ عن
تعريف العلم شرع في تقسيمه على وجه يشعر بانه ينبغي تقديم ذلك على هذا
فقال ثم ان كان اي العلم بالمعنى المفسر عند الاصوليين او بمعنى
الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا اذعانا وقبولا متعلقا
بنسبة ثبوتية كزيد قائم او زيد ليس بقائم فتصديق عند المنطقيين
وعلم عند الاصوليين اما بالاشتراك كالامكان او بالغلبة وفي هذا
اشارة الى شيئين احدهما ان التصديق نفس الحكم لكنه مشروط
في حصوله بتصورات دون الادراك المقارن له ولا المركب منه
ومن الطرفين الثاني ان المعتبر في حصوله ثلثة تصورات تصور المحكوم
عليه وبه والنسبة حيث جعل متعلقه نفس النسبة دون الوقوع واللا
وقوع والا اي وان لم يكن كذلك فتصور عند المنطقيين ومعرفة
عند الاصوليين سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان
او كان فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب
او خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان كلها علوم
خالية عن الاذعان المذكور وكل هذا اللفظ لازم الاضافة الا انه
قد [illegible] لقرينة اي كل فرد من الافراد من كل واحد من النوعين اعني
التصور والتصديق غير بديهي المراد به هنا ما لا يحتاج حصوله الى
نظر وكسب وهو بهذا المعنى مرادف للضروري للكسبي اي لوجوده
منهما كتصور العقل والنفس وكالتصديق بان العالم حادث والصانع
موجود ولا كسبي عطف على بديهي ولا لتاكيد النفي للبديهي اي لوجود

كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بان النار حارة والشمس مضيئة وفي
هذا الكلام اشارة الى اقامة الاربعة ولى ان وجودها وجداني يجد كل
عاقل في نفسه ذلك ومن انكر شيئا منها فهو اما معاند يجحد الحق مع
عرفانه فيعرض عنه لان المعاند سد باب المناظرة واما جاهل يعني ما
انكره فنفهمه ليعود عن انكاره ولزوم عطف على البديهي اي ولا
كسبي للزوم طلب المجهول المطلق على تقديره لانه لا يمكن تصور
شيء محتاج بوجه من الوجوه لان تصور ذلك الوجه ايضا نظري فيتسلسل
فاذا لم يكن تصوره بوجه وكان حصوله مطلوبا لزم طلب المجهول المطلق
وبطلانه يستلزم بطلان ملزومه ولعل هذا هو التصور بما عممه
الحاجبي من انه لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب
في متعلقه كالوجود والشيء والكسبي بخلافه اي يطلب مفردا انه يتحدد في
تعليله اللفظي لذلك عليل لانه يدل على ان كل بسيط بديهي وكل مركب
كسبي وهو باطل اذ يجوز طلب البسيط عقليا كان او خارجيا بالرسم
اذ استغناؤه عن الحد الحقيقي المشتمل على الذاتيات لا يوجب استغناءه
عن الحد مطلقا لجواز ان يتوقف ما لا يتوقف على تصور ذاتيات
على تصور غيرها ومثله يدخل في حد البديهي ويخرج عن حد الكسبي فلا يكون
الاول مانعا ولا الثاني جامعا اي لجواز استغناء المركب من عدة امور
مجتمعة اما بسيطا او منتهية اليها لاستحالة تركب الماهية من امور
غير متناهية سواء كان التركيب عقليا او خارجيا عن الطلب
بالحد والرسم جميعا اذ لا يلزم من توقف الشيء على اجزائه ان
يطلب فيحدد بها ومثله بديهي لا يصدق عليه حده بل يصدق عليه حد
الكسبي فلا يكون الاول جامعا والثاني مانعا فينتقض كل واحد من التعريفين

طردا وعكسا هذا ما اورد عليه جماعة من المحققين وقال صاحب النقود
مراد الحاجبي من البديهي البديهي بكنه الحقيقة لا بجميع الوجوه ولا ريب
في ان البساطة علة لاستغنائه عن الحد الحقيقي فاندفع الايراد الاول
ثم صرح بان الثاني اصطلاحه ولا مشاحة فيه فاندفع الثاني ايضا ولما فرغ
عن حد العلم اراد ان يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن وغيره
ليكون اتم فائدة ولا بد هنا من تقديم مقدمة فنقول قولك زيد قائم
او ليس بقائم ذكر حكمي وانما سمي به لاشتماله على مدلوله الذي هو الحكم
وهو ينبئ عن امر في نفسك من حضور النسبة لا من حيث مفهومها بل
من حيث وقوعها او لا وقوعها على الجزم او الرجحان او التساوي
او المرجوحية وهو المسمى بالذكر النفسي ومما عنه الذكر الحكمي وله متعلق
ونقيض متعلقه طرفاه ونقيضه من حيث وقوعها النفسه ومن حيث
لا وقوعها واذا مهد هذا فنقول والذكر الحكمي الذي يصح ان
ينبئ عنه الذكر الحكمي اعني حضور النسبة من الحيثية المذكورة وانما لم يقل
الحكم او الاعتقاد لمورد اللا يلزم خروج الشك والوهم عنه اذ لا
بد في كل منهما من الرجحان ولا رجحان في الشك والوهم ولا لا
يخرجان عن الذكر النفسي بالمعنى المذكور نعم لو كان المراد به التمييز الذي
هو النفي والاثبات كان راجعا الى الحكم فلا تبا ولما ان امتنع
نقيضه ولم يحتمل متعلقه ابدا مطلقا اي في نفس الامر لكونه مطابقا
وعند الذكر لحصوله من موجب فكما هو في الحد علم وهو قسم من
العلم المطلق اعني التصديق اليقيني كما اشرنا اليه وقد علم منه حده بانه
تمييز مخصوص لا يحتمل متعلقه النقيض سواء كان المورد هو النفي او
الاثبات كما قيل او المورد هو من النسبة كما قلنا واعترض بان هذا

ينافي ما مر من انه صفة توجبه واجيب بان هذا على مذهب من قال بالاضافة
وذلك على مذهب من قال انه صفة حقيقية ذات اضافة وقد يجاب
بان المراد بالعلم هنا ايضا ما يوجبه من الصفة ولكن تركها اعتمادا على ما ذكرنا
سابقا واشعارا بان ما يتميز به هذه الاقسام انما هو ذلك التمييز اللازم لها
بلزوم ارادتها فيها باسرها وربما يتوهم ان هذا ينافي ما التزمه في الجواب
عن العلوم العادية بانها محتملة للنقيض عقلا فان جوازه عقلا ينافي امتناعه
عند الذاكر والجواب المراد بامتناعه عنده امتناع وقوعه في الخارج لكونه
ممتنعا بالغير لا امتناع جوازه عقلا ومعنى التجويز العقلي انه ممكن في ذاته
وان كان ممتنعا بالغير فلا منافاة او عند الذاكر عطف على قوله مطلقا
اى ان امتنع نقيضه عند الذاكر فقط بحيث لا يزول ذلك الامتناع بالتشكيك
ولا يخطر في نفس الذاكر لا في نفس الامر لاحتمال متعلقه فيها ان يحكم فيه
فيه الذاكر بنقيض ذلك الذاكر لا في الحال بوجود الجزم المانع منه بل في
المآل لجواز زواله فيه سواء كان الذاكر المعتقد مطابقا او غير مطابق ٥
فاعتقاد ان طابق الواقع فصحيح ك من تقليد المصيب ولا ناقض
والا ففاسد ك اما من تقليد المخطئ او من شبهة قيل وفي جعل الاعتقاد
قسيما للعلم او الظن نظر وفيه انه ان اراد ان الاعتقاد اعم منهما والعام
لا يكون قسيما للخاص فهو مردود بان الاعتقاد في الاصطلاح مرادف للتقليد
اى الاعتقاد الجازم لا لموجب فلا اعم منه ثم ان هذا الاعتقاد يشترط
فيه احتمال النقيض في الواقع بخلاف العلم وعدم احتماله عند الذاكر بخلاف
الظن فلا يكون اعم منهما وان اراد غيره فلا بد من تصويره اولا ثم
نتكلم عليه او لا يمتنع نقيضه في نفس الامر فهو عطف على قوله ان امتنع
نقيضه ولا عند الذاكر فهو يحتمله من جهتين وهو راجح او مرجوح او مساو

فالراجح

فالراجح ظن وهو مركب من اعتقادين اعتقاد ان النسبة واقعة وان لا وقوعها
محتمل احتمالا مرجوحا فلا بد من فعلية احتمال النقيض على وجه يكون مرجوحا واما
بسيط عبارة عن الاعتقاد الاول فلا يشترط فيه ذلك بل لا بد من كونه بحيث لو
اخطره بالبال لجوزه على الوجه المذكور وظاهر كلام المص يحتمل الامرين والمرجوح
وهم والمساوي شك وقد علم بهذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام للعلم بالامر
المشترك الذي هو كالجنس وبما يتميز به كل واحد من الاقسام عن الاخر الذي
هو كالفصل فصل ممتنع الصدق وهو ما حصل عند العقل سواء كان فيه
او في آلة فيندرج فيه القسمان بلا تكلف على كثرة امتناعا بالذات فلا يلزم
ان يكون مثل اللاشيء احترازيا لان امتناع صدقه انما هو بالوصف والممتنع
بالذات هو وجوده لا صدقه حين كزيد ولا يصدق مفهوم الموجود
في ذهن زيد على مفهوم الموجود في ذهن عمرو لتغايرهما بالتشخص وجاز
كلي وجه التسمية ان الكلي جزء الجزئي غالبا والجزئي كل لاشتماله عليه وعلى غيره
وكلية الشيء بالنسبة الى الجزئي فيكون ذلك الشيء منسوبا الى الكل والمنسوب
الى الكل كلي وكذلك جزئية الشيء بالنسبة الى الكلي فيكون ذلك الشيء منسوبا
الى الجزء والمنسوب الى الجزء جزئي فان فارق اى كلي يصدق على شيء
في نفس الامر مفارقة جزئية ولو من طرف اخص منه فالكليات الفرضية
التي يمتنع صدقها على شيء من الاشياء خارجا وذهنا خرجت عن هذه القاعدة
ولو عاد الضمير الى المذكور من الكلي والجزئي كانت الاقسام ثلثة احدها
وهو الاقوى طريان النسب الاربع فيه ما ذكرنا والثاني مقابلة الكلي الى
الجزئي ولا يجري فيه الا التباين من الاربع الثاني ان لم يكن ذلك الجزئي
جزئيا لذلك الكلي والعموم مطلقا وان كان كذلك والثالث مقابلة
الجزئي الى الجزئي ولا يجري فيه الا التباين الكلي بلا مصادقة بينهما متباينان

كالانسان والفرس ومرجعه الى سالبتين كليتين مأخوذتين من الطرفين مثل لا
شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بانسان وبالعكس اى ان صادق
احدهما بلا مفارقة متساويان قيل المعتبر فيهما صدق كل منهما على جميع افراد
الآخر ولا يلزم من ذلك ان يصدقا معا في زمان واحد فان النائم و
المستيقظ متساويان مع امتناع اجتماعهما في زمان واحد وفيه ان زمان
اتصاف الموضوع باحدهما يصدق عليه الآخر في الجملة فهما يجتمعان في زمان
واحد ومرجعه الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان
كنقيضيهما كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان ايضا فكلما يصدق
عليه الاول يصدق عليه الثاني وبالعكس والا لزم من نفي الاول نفي كل ناطق
انسان ومن نفي الثاني نفي كل انسان ناطق هف ومعها اى مع المصادقة
وعود الضمير الى المفارقة المستفادة من قوله وبالعكس محتمل وان كان
بعيدا لفظا من جانب واحد اعم واخص مطلقا والصادق كليا هو
الاعم والمفارق جزئيا هو الاخص كالحيوان والانسان ومرجعه الى موجبة
كلية موضوعها الاخص وسالبة جزئية موضوعها الاعم نحو كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان بعكس نقيضيهما فنقيض الاعم
اخص ونقيض الاخص اعم اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص
على كل ما صدق عليه نقيض الاعم لزم بطريق العكس صدق نقيض
الاعم على بعض ما يصدق عليه عين الاخص واما الثاني فلانه لو صدق
نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص لزم بعكس النقيض
صدق الاخص على جميع افراد الاعم ومنهما عطف على قوله من
واحد اى مع المصادقة من جانبين مفارقين في الجملة او مع المفارقة من
جانبين متصادقين وذلك من وجه ومرجعه الى سالبتين جزئيتين

وموجبة

وموجبة جزئية نحو بعض الابيض ليس بانسان وبعض الانسان ليس بابيض
وبعض الابيض انسان وتباين نقيضيهما اى نقيض الاعم والاخص
من وجه جزئي لا كلي فقط لجواز ان يكون بينهما عموم من وجه كنقيض
الانسان والابيض ولا عموم من وجه فقط لانه قد يكون بينهما تباين كلي
كنقيضي نقيض الاخص وعين الاعم وكل واحد منهما منفردا عن الآخر
لا يجري في جميع الموارد فاعتبروا امرا يجري فيه وهو التباين الجزئي
الشامل لهما لانه عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة
فهما ان تصادقا معا على شيء فاعم واخص من وجه والا فمتباينان تباينا
كليا كالاوليين اى كما ان تباين نقيض الاعم والاخص من وجه جزئي
كذلك تباين نقيضي الاوليين وهما المتباينان جزئي مجردا عن ارادة
خصوصية احد الفردين لان كل واحد من العينين يصدق على شيء مع نقيض
الآخر وكل واحد من النقيضين يصدق على شيء بدون نقيض الآخر
وهو المعنى من التباين الجزئي لا تباين كلي فقط لعدم عمومه كالانسان
والفرس فان بين نقيضيهما عموما من وجه ولا عموم من وجه فقط لعدم
عمومه ايضا كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما ~~عموما من وجه ولا عموم~~
من وجه فقط تباينا كليا فلا يكون شيء منهما مجردا عن الآخر عاما شاملا
لجميع الموارد والعام انما هو التباين الجزئي الشامل لهما جميعا ولما
كان الحد الحقيقي مشتملا على الذاتيات كلها كما صرح به كان بيان الذاتي
مما لا بد منه الاتيان به قبله فلذلك فسره المص بقوله فصل ذاتي الماهية
لكل شيء حقيقة هو بها هو وحقيقته الكلية تسمى ماهية ما لا يمكن فهمها
بالكنه قبله اى قبل فهمه كالانسان والحيوان له والسواد واللون له
بخلاف الضحك للانسان والفردية للثلاثة اذ يمكن فهمهما قبل فهمها وقيل

يظهر من حده ان الحد الحقيقي انما يكون بتعقل جميع الذاتيات فهو لا يتعدد الا من
جهة العبارة بان يذكر بعض الذاتيات تارة بالمطابقة كقولنا الانسان جسم نام
حساس ناطق واخرى بالتضمن كقولنا الانسان حيوان ناطق واما غيره فقد يتعدد
لجواز تعدد اللوازم والاسماء المشهورة وهذا يدل على ان الحد المشتمل
على بعض الذاتيات داخل في الرسم وسيجي ما يشعر بذلك واعترض على الحد
بانه غير مانع اذ يدخل فيه احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والواحد بالنسبة
الى العشرة والخاصة للجنس اللازمة التي لزومها كالمقدار للجسم بالنظر اليه والى ما
يندرج تحته من الانواع لظهور ان يتقدم فهم الشي على الشي يستلزم تقدم فهم ما
لا ينفك فهمه عن فهمه ايضا عليه واجيب بان المراد بالموصوف المحمول على
المهية ولا يتحقق ذلك في شي من هذه الامور وقد يجاب بان المراد بعدم
امكان تصورها قبل تصوره هو ان رفعه عين رفعها فخرج المتضايف
وامثاله فان رفعه مغاير لرفع ملزومه وان كان مستلزما له ذهنا وخارجا
وانت خبير بانه مع بعده لا يحسم مادة السوال فان رفع الواحد عين
رفع العشرة مع انه ليس بذاتي كما صرح به صاحب النقود اي ما
ثبت لها بلا علة هي نفس المهية او خارجة عنها علة لها اولم يكن
والحد يصدق على المهية واجزائها اما الاول فلان المهية في حد ذاتها
مهية وليس ثبوتها لنفسها معللا لاستحالة تقدم الشي على نفسه ولا
بجعل جاعل والا لم تكن المهية مهية اذا قطع النظر عنه وانه باطل ه
لاستحالة سلب الشي عن نفسه فلا يكون معللا بعلة اصلا واما الثاني
فلان ثبوت اللونية للسواد لا يعلل به لعدم تقدمه عليه ولا بامر خارج
عنه والا لانتفى بانتفاء ذلك الامر فلا يكون لونا في ذاته واما العرضيات
كالفردية للثلثة والتعجب والضحك للانسان فانها معللة بمهية المعروض

اذ هي وجدت وثبتت اولا وبالذات ثم اتصفت بهذه الصفات لاقتضائها
اياها اما بواسطة او بغيرها اي تقدمها اي المهية ولما كان الذاتي جزءا عقليا
لا يتميز عن الذات في الوجود الا هناك قيد التقدم بقوله تعقلا على
ما تقرر من ان تصور الجزء سابق على تصور الكل وهذا التعريف يختص
بجزء المهية لان المهية لا يتقدم على نفسها ولما فرغ عن بيان مادة الحد
الحقيقي اراد ان يشرع في بيان مادة الرسمي فقال والعرضي بخلافه اي
بخلاف الذاتي في التعريفات الثلثة وانت خبير بان تعريفه بما لا يتقدم
المهية تعقلا يتناول لما هو متاخر عنها في التعقل وما هو معها فيصدق
على نفس المهية ايضا فلا بد اما من التزام ذلك والقول بانها عرضية
على مذهب من يعرف الذاتي بالترتيب العقلي واما من زيادة قيد لا خراجها
واما من القول بان المراد بخلافه خلاف الذاتي في تعريفه الاول ولما فرغ عن
تعريف الذاتي وما يقابله اشار الى تقسيمه بقوله وجنسها اي جزء
المهية المشترك المراد به اما تمام المشترك او ما يقع في جواب ما هو
فلا يصدق على فصول الاجناس بين مختلفي الحقيقة جنس كالحيوان
فانه مشترك بين مختلفي الحقيقة من الانسان والفرس وغيرهما من
انواعه وانت خبير بان اطلاق الجنس على الجزء المذكور انما هو على اصطلاح
المنطقيين واما اصطلاح الاصوليين فعلى عكس اصطلاحهم لان المندرج تحت
الشي يسمونه جنسا كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان والذي
الشي يسمونه نوعا واعلم ان المشترك اما ان يكون تمام المشترك بين
جميع المشاركات من المهيات اولا اما الاول فجنس قريب واما الثاني فلا محالة
يكون تمام مشترك بين بعض دون بعض فيكون هناك تمام مشترك جنس
قبله فاما واحد وهو البعيد بمرتبة واحد كالجسم النامي او اثنان وهو البعيد

بعرضين كالجسم او ثلث وهو البعيد بثلث مراتب كالجوهر و المميز لتلك
الماهية عما يغايرها تاما كان او ناقصا فصل كالناطق والنامي للانسان
والطرد ينتقض بالجنس لانه امر يميز الماهية عما يغايرها فتميز انما قصدنا الا ان
يراد بالمميز ما ليس بمشترك بين مختلفي الحقيقة بقرينة المقابلة وقد يجاب عنه
بان المراد بالمميز ما لا يقال في جواب ما هو او بان وقوع الجنس في جواب
عبث لكون السؤال عن فصل الشيء بعد العلم بجنسه بعيد عن هذا المقام و
المركب منهما اي من الجنس والفصل نوع اضافي لان نوعيته بالاضافة
الى الجنس الذي فوقه كالانسان والحيوان ومتفق الاحاد من ذلك
المركب في الحقيقة المشتركة بينها كالانسان نوع حقيقي لان نوعيته
بالنظر الى الحقيقة والاشتراك لفظي عند المحققين ومعنوي عند صاحب
الكشف والجنس الوسط كالجسم مثلا نوع بالمعنى الاول لانه مركب
من جنس الماهية والفصل المميز لها عن افراد الجنس الذي فوقه دون الثاني
اذ جميع احاده ليست متفقة الحقيقة و النوع البسيط الذي لا جزء
له في العقل نوع بالمعنى الثاني اذ احاده متفقة في الحقيقة دون الاول
لانه لما لم يكن له جزء لم يكن له فصل مميز عن احاده فلا يكون جنس مندرجا
تحت جنس فاذا ظهر مغايرة كل من النوعين عن صاحبه ولا خفاء في
تصادقهما في بعض المواد كالنوع السافل نحو الانسان فقد ظهر ان النسبة بينهما
عموم من وجه وقال بعض المنطقيين الاضافي اعم من الحقيقي مطلقا ولما فرغ
عن تقسيم الذاتي شرع في تقسيم العرضي بقوله و الامر الخارج عنها اي عن
الماهية حال كونه كالاخير وهو النوع الحقيقي في كونه متفق الاحاد خاصة
كالضاحك فان افراده وهي احاد الانسان متفقة في الحقيقة وهو خارج عنها
و كالاول وهو النوع الاضافي فقط في كون احاده مختلفة الحقيقة عرض عام

كالماشي

كالماشي فانه خارج عن ماهية افراده من الانسان والفرس وغيرهما من انواع الحيوان
وهي مختلفة الحقيقة وكل واحد من الخاصة والعرض العام فاقسام الخارج
اربعة ان امتنع فراقه عن معروضه فلازم اي فكل واحد منه لازم
لها اي الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية و
وجودها الذهني وذلك كالفردية للثلثة فانها لازمة لماهية الثلثة وعارضة
لها سواء وجدت الثلثة في الخارج او في الذهن فلو فرض ثلثة موجودة
باحد الوجودين غير فرد لم يكن ثلثة فيلزم التناقض واعلم ان لازم الماهية
على قسمين بين وغير بين الاول ما لا يحتاج الى وسط وهو يستعمل بمعنيين
احدهما ما يلزم تصوره من تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الاخص والاخر
ما يكفي تصورهما في الجزم باللزوم بينهما والثاني ما يحتاج الى وسط في التصديق
كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث او لوجودها اي لهويتها
الخارجية خاصة كالحدوث للجسم فانه لازم له في وجوده الخارجي لقيام
البرهان عليه وان لم يكن يلزمه ذهنا لجواز ان يتصور ماهية منفكة عنه
فيكون حاصلا فيه غير موصوف بالحدوث والا لما اختلف في حدوثه
او لوجودها في الذهن بان يكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية
والعرضية والكلية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات
الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة
في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها و الا اي وان لم يمتنع فراقه
فارق سريعا او بطيئا او لم يفارق اصلا لان دوام الثبوت لا ينافي
امكان الانفكاك فمفارق اي فعرض مفارق لامكان فراقه عن المعروض
ولما فرغ عن بيان ما يحتاج اليه المعرف شرع في بيانه وقال فصل الحد عندنا
معاشر الاصوليين واحترز به عما عليه المنطقيون من ان الحد لا يكون الا

بالذاتيات وانه يقابل الرسمي واللفظي ما يميز الشيء عن غيره تمييزا تاما بحيث
لا يصدق ذلك المميز على غير ذلك الشيء وبالعكس فيكون مانعا وجامعا كما اشار
الى الاول بقوله مطردا فان الاطراد كما صرح به في شرح المواقف هو انه كلما
صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فلا يصدق الحد على ما ليس من افراد المحدود
فيكون مانعا والى الثاني بقوله منعكسا فان الانعكاس عكس الاطراد
فهو ان يصدق الحد على كل ما صدق عليه المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراده
فيكون جامعا فقد ظهر من هذا انه لا بد للحد من ان يساوي المحدود في العموم و
الخصوص ليحصل به ذلك التمييز اذ لو كان الحد اعم مطلقا او من وجه لم يكن
مانعا من دخول غيره ولو كان اخص لم يكن صادقا على جميع افراد المحدود
هذا ما ذهب اليه المتأخرون واما المتقدمون فقد جوزوا الحد بالاعم
والاخص وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الحد واعلم ان الحد على ثلثة
اقسام ووجه ذلك كما صرح به الشريف انه اما ان يحصل في الذهن صورة
غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها والثاني حد لفظي اذ فائدته
موقوفة كون اللفظ بازاء معنى معين والاول اما ان يكون على انحاء الذاتيات
فهو حد حقيقي لافادته حقائق المحدودات واما ان لا يكون كذلك فهو حد
رسمي والمص اشار اليها بقوله فان انبأ اي الحد عنه اي عن الشيء
هذا انباءه اي بسبب اشتماله على كل واحد منها بحيث لا يشذ منها شيء
كما يفهم من اضافة الجمع واعترض بان المعرف نفس الذاتيات فكيف ينبئ عن الشيء
بها واجيب بان الشيء هو مجموع المركب من حيث المجموع وانباؤه بسبب
اشتماله على كل واحد من ذاتياته حقيقي وهو متعسر في اكثر الاشياء
بل في اكثر المدركات حسية فكيف في الادراكات حقيقية ولذلك ان
منع الذاتية صعب على المدعي اثباتها في الحقائق الموجودة وكان دون ذلك

خرط

خرط القتاد وان سهل في المفهومات الاعتبارية او بلازمه الخاص
ان ما اليتين داخلا كان او خارجا مفردا كان او مركبا اما مع الجنس البعيد او
القريب في غير الاول وفيه مثل ما مر من السوال والجواب الا ان اصل
السوال ههنا لا ينقطع بذلك الجواب لجواز ان يكون الرسم بسيطا فلا بد
من ان يؤول اللفظ او المعنى ان انباءه بسبب كونه لازما له وهذان
الوجهان يمكن اجراؤهما في الاول ايضا في سمي والمميز عن بعض الذاتيات
كالفصل وحده او مع الجنس البعيد لتعريف النوع مندرج فيه كما صرح به
جماعة من المحققين ويمكن ادخاله في الحقيقي بان يراد بالذاتيات الجنس
بقرينة مقابلتها مع اللازم فيندفع عمومية الاضافة ويحصل عمومية اخرى من
جهة الجنس وهذا يورث زيادة التناسب بين الاصطلاحين فقد يراد
بمرادف لذلك الشيء اجلى اي اظهر واعرف منه دلالة على المقصود
فلفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح
دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر اسد وليس هذا تعريفا حقيقيا
يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر
من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق
وهو طريقة اهل اللغة واعترض بان الاسد ما انبأ عن الغضنفر بلفظ اجلى
بل انبأ عنه بنفسه واجيب بانه يمكن ان يدفع بالعناية بان يقال المحدود
معنى الغضنفر من حيث وقع هو موضوع له الغضنفر والحد معنى من حيث
هو موضوع له الاسد ولا شك ان معنى الاسد من هذه الحيثية انبأ عن معنى
الغضنفر من الحيثية المذكورة بلفظ الاسد وهو اظهر مرادف له ويمكن
ان يدفع ايضا بالجواب الاخير من جوابي المذكورين فتدبر ولما اوما
انفاقي ان للحد عند غيرنا معنى اخر اشار الان الى بيانه توضيحا للمقام وادا

لحق الطالب بقوله وعند غيرنا عطف على قوله الحد عندنا لا على قوله عندنا
ما يميزه اي الشيء بفصله مع جنسه القريب كالحيوان الناطق
في تعريف الانسان او خاصته عطف على قوله فصله اي ما يميزه بخاصته معه
اي مع جنسه القريب كالحيوان الضاحك في تعريفه حد مرفوع على انه خبر
للموصول او رسم تامان من باب اللف والنشر المرتب فالاول
حد تام لان الحد في اللغة المنع ولما كان هو مانعا عن دخول الاغيار لاشتماله
على تمام الذاتيات المشتمل على المميز سمي حدا تاما والثاني رسم تام لان الرسم
في اللغة الاثر وخاصة الشيء اثر من اثاره مع المشابهة بالحد التام لاشتماله
على الجنس القريب وبدونه اي ما يميزه بفصله وخاصته بدون الجنس
القريب سواء كان بالفصل وحده او بالخاصة وحدها او باحدهما مع الجنس
البعيد حد او رسم ناقصان بيان التسمية يظهر مما ذكرنا بادنى توجه وبعض
القوم جوز في الناقص رسما كان او حدا التعريف بالفصل مع العرض
العام وبالخاصة معه ولم يتعرض له المص لندرته والقول بعدم جواز ذلك بناء
على ان الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه الماهية او امتيازها عن جميع ما
سواها والعرض العام لا مدخل له في شيء منهما مدفوع بان هذا انما يدل على
امتناع التعريف به منفردا لا منضما مع احدهما والحق ان التعريف
باحدهما منضما به اقوى من التعريف باحدهما منفردا ولما علمت ان
الحد الحقيقي ما ينبئ عن الشيء بذاتياته وكان ذلك يحتمل وجوها عقلا وليس
المراد منها الا واحدا اشار اليه بقوله وصورة الحقيقي اللام للعهد
ووجه تخصيصه بالذكر اما لكونه اتم الحدود مع وجوب الترتيب فيه لا
في غيره او لكون الحدود الناقصة مندرجة فيه فاخص الرسمي بالوضعيات
العرفية والترتيب فيها غير منضبط واللفظي لكونه بلفظ مفرد مرادف

لا ترتيب

لا ترتيب فيه اصلا جنس قريب ثم فصل قريب لان البعيد مع الجنس
لا يكون حدا فضلا عن ان يكون حقيقيا ولفظة ثم تدل على فائدة الترتيب فقط
دون المهلة لانه يجب ذكر الفصل بعد الجنس فلو قال بالفاء ليفيد الترتيب
والمعاقبة جميعا لكان اولى ووجه ذلك الترتيب ان الفصل قيد والقيد
يتاخر عن المقيد ولانه اقل مشاهدة عن الجنس فلا بد من ان يتاخر
ليكون الترقي من الاسهل الى الاصعب هذا هو الاليق واما العكس فهو
ايضا حقيقي تام لانه ايضا يفيد كنه الذات اذ الاجزاء للمحدود غيرهما
وقال جماعة منهم العلامة الشيرازي بانه حقيقي ناقص لاخلل في الرسمي
لنقصان صورته ولا يكتسب اي الحد او في ثبوته للمحدود بالبرهان
والا اي وان لم اكتسب به في نفسه او في ثبوته دارا وحصل الحاصل
اما لزومهما على التقدير الاول فلان اقامة البرهان على الحد في نفسه يتوقف
على تصوره من حيث خصوصيته المفصلة لوجوب تصور المستدل
عليه من حيث انه مستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من هذه الحيثية
يتوقف على البرهان وهو حاصل قبله فلو حصل به ولو توقف عليه لزوم
الدور او تحصيل الحاصل وفيه ان هذا اغنى عن البيان لان المكتسب
بالبرهان انما هو التصديق دون التصور واما لزومهما على التقدير الثاني
فلان اقامة البرهان يتوقف على تصور الاصغر من حيث انه يتصف
بالاكبر كما اذا اردنا اثبات ان العالم حادث فلا بد من تصوره
من حيث انه حادث فلو اقيم على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصوره
من حيث الحد اولا فتصوره بالحد حاصل قبل اقامة البرهان على ذلك
فلو برهن عليه ليجعل ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور ولان الحد
حقيقي لما كان لنفس المحدود كان ثبوته له بينا لحصول الجزم به بمجرد

تصور النسبة بينهما قطعا فهو حاصل قبل البرهان فلو حصل به يلزم تحصيل
الحاصل قيل فيه نظر لان الحد والمحدود متغايران لان احدهما كان
ولان المحدود هو الماهية والحد هو الاجزاء مفصلة ولا شك في المغايرة
بين الماهية والاجزاء واجيب بان الماهية نفس جميع الاجزاء المادية و
الصورية لا امر وراء الجميع والا لم يكن الجميع جميعا كان احدهما ليس
كاسبا اذ بعد حصول جميع الاجزاء لا يترتب عليه امر اخر بهو
المحدود بل الكسب هو معرفة الاجزاء فليس المحدود والحد الا عبارة
عن امر واحد واعلم ان الحد لعدم اكتسابه بالبرهان لا يمنع لانه راجع الى
طلب برهان يمتنع فيه نعم قد يعارض بحد يعرف له به او يدعى الخلل فيه
من عدم طرد او عكس او غير ذلك ولا بد في تصحيحه من دفعه ولما كان
هنا مظنة ان يقال لو كان دليلك الاول على الاحتمال الاول بجميع
مقدماته صحيحا لزم امتناع اكتساب التصديق ايضا بانه فيه
دفعها بقوله اما في التصديق فيراد بالبرهان حال النسبة اعني
النفي والاثبات المتعلقين بها لا تعلقها الذي يتوقف عليه البرهان
فلا دور لمغايرة الطرفين ولما فرغ عن مباحث الموصل الى التصور
شرع في مباحث الموصل الى التصديق ولما توقف معرفتها على معرفة
القضية واقسامها واحكامها شرع في بيانها اولا بقوله فصل القضية
وهي تطلق تارة على المعقولة وهي المفهوم العقلي المركب من المحكوم
عليه وبه والحكم واخرى على الملفوظة اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز
وكذا قوله قول اي مركب تطلق تارة على المركب المعقول واخرى
على المركب الملفوظ والاول جنس للاولى لاشتماله على الانشائي
والخبري والتقييدي والثاني للثانية وقوله يصدق او يكذب

بالنظر الى نفسه فصل يخرج به الانشائي والتقييدي واما نحو الانسان حيوان ناطق
فان اراد القائل به الحكم على الانسان فهو قضية كما صرح به السيد في شرح المواقف
وان اراد به تكرار الانسان ان يتوجه ذهن المخاطب الى ما عرفه بوجه ما ثم
يشرع في تصوره بوجه اكمل فلا يكون هناك حكم فلا يحتمل الصدق والكذب
فلا يكون قضية ولا يخفى ان دورية الحد باعتبار اخذ الخبر الذي هو مرادف
للقضية في تعريف الصدق والكذب مدفوعة بان المراد بالصدق
هو مطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية والكذب عدم مطابقتها
له من غير اعتبار الخبر فيهما اي كلام وهو ما اشتمل على النسبة الاسنادية
فعليا كان او اسميا خبريا كان او انشائيا الا ان هذا الاخير خرج
بقوله لنسبته خارج فيصدق ان طابقه ويكذب ان خالفه اذ لا
خارج للنسبة والمراد بالخارج خارج ذهن المتكلم والمخاطب اعني الواقع في
نفس الامر فلا ينافي هذا قولهم النسب ليست بموجودة في الخارج لان مرادهم
بالخارج ما يرادف الاعيان وهو الخارج عن جميع المشاعر والاذهان
ولا يرد ايضا ما قيل من ان النسبة الاستقبالية الايجابية كانت او
يلزم ان يكون كاذبة لان النسبة الخارجية في الكلام الاستقبالي الايجابي
سلبية في الحال وفي السلبي ايجابية فلا توافق بين النسبتين فيهما فيكون
كاذبا وتوضيح الدفع انه اذا كان المراد بالخارج ما هو الواقع في نفس الامر
فلا شك ان بين طرفي النسبة الاستقبالية في كل من الازمنة نسبة
ثبوتية او سلبية في الواقع الا ان مناط الصدق والكذب هو الواقع
في الاستقبال وقد يدفع الاول بان معنى كون النسبة خارجية انها امر
خارجي لا انها موجودة خارجية والامر الخارجي اعم منه لجواز ان يكون
معدوما في الخارج وهذا لا ينافي ما تقرر من ان النسب ليست بموجودة في

في الخارج لان المقصود منه نفي وجودها الخارجي لا نفي ان يكون نفسها خارجية
والثاني بان ثبوت النسبة الخارجية يعتبر في احد الازمنة الثلثة ففي الكلام
الاستقبالي يعتبر ثبوت النسبة الخارجية في الاستقبال ايجابية كانت
او سلبية فصدقه بمطابقة نسبته للنسبة الخارجية المعتبرة في الاستقبال
وكذبه بعدمها فان حكم فيها باثبات امر لآخر نحو زيد كاتب او ذو
كتابة او بنفيه نحو زيد ليس بقائم فحملية موجبة او سالبة
ولطرفيها عند كل فرقة اسم فالمتكلمون يسمونهما ذاتا وصفة والفقهاء
محكوما عليه وبه والنحاة اكثرهم مبتدأ وخبرا وبعضهم مسندا اليه
ومسندا والمنطقيون موضوعا ومحمولا والا فشرطية سيجيء تحقيقه
وبيان اقسامها ان شاء الله تعالى ولما فرغ من تقسيمها اليهما شرع في تقسيم
الحملية باعتبار الموضوع بقوله وموضوع الحملية وانما قدمها على
الشرطية لبساطتها بالنظر اليها اما مشخص بحسب الوضع نحو زيد انسان
او بحسب الاستعمال نحو هذا انسان فشخصية لتشخص الموضوع او
نفس الحقيقة الكلية مع عدم صدق الحكم على افرادها نحو الانسان نوع والحيوان
جنس فطبيعية لتعلق الحكم على نفس الطبيعة اي كلي مبين اذ الحكم على افراده
كلا لوجود ما يدل على ان الحكم على جميع افراده وهو السور نحو كل انسان
حيوان او بعضا لوجود ما يدل على ان الحكم على بعض افراده نحو بعض الحيوان
انسان فمحصورة لحصر الافراد فيها وهي على اربعة اقسام كليتان وجزئيتان
والا اي وان لم يكن موضوع الحملية كذلك فمهملة كما توخذ باعتبار
الصدق من غير بيان فمهملة لاهمال البيان لا لاهمال ذكره في الاحكام من
التناقض والعكوس لذكر الجزئي مطلقا فيها وهو يشمل المهملة ايضا فالحملية
باعتبار الموضوع منحصرة في اربعة اقسام والمعتبر من تلك الاقسام انما هو

المحصورة

المحصورة لا غيرها والمهملة مندرجة فيها لكونها في قوة الجزئية واعلم ان
لنسبة المحمول الى الموضوع كالموضوع والمحمول لها وجود في نفس الامر ووجود
ما عند العقل وبهذا الاعتبار صارت جزئية للقضية المعقولة ووجود
في اللفظ وبذلك صارت جزء القضية الملفوظة ثم ان النسبة الثابتة
في نفس الامر لا بد لها من ان يكون مكيفة بكيفية فاذا حصلت تلك النسبة
في العقل اعتبر لها كيفية ثم اذا وجدت في اللفظ اورد ما يدل على هذه الكيفية
المعتبرة فكيفية النسبة كالنسبة لها وجود في نفس الامر وهي مادة القضية
ووجود في العقل وهي جهة القضية المعقولة ووجود في اللفظ وهي جهة القضية
الملفوظة وبهذا يظهر معنى قوله وان صرح في القضية بكيفية النسبة
اي بكيفية نسبة المحمول الى الموضوع مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللا
دوام ونحوها فموجهة لبيان جهة فيها ثم تلك الكيفية ان طابقت
المادة كانت القضية صادقة والا فكاذبة والموجهة تنقسم الى قسمين
لانها اما البسيطة وهي التي معناها اما ايجاب فقط نحو كل انسان حيوان
بالضرورة او سلب فقط نحو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة او مركبة
وهي التي معناها ملتئمة من الايجاب والسلب كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع ما دام كاتبا لا دائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل
واعلم ان الموجهة مطلقا بسيطة كانت او مركبة كثيرة جدا الا ان المشهور
منها خمس عشرة ثمانية منها بسائط وسبعة منها مركبات والمحل لا
يسع ذكرها وان اردت حقيقة الحال فارجع الى ما فيه تحقيق هذا المقال
وفقنا الله واياكم في تحصيل الكمال ولما فرغ عن الحملية شرع في الشرطية
وقال واول جزئي الشرطية متصلة كانت او منفصلة مقدم
لتقدمه في الذكر وثانيهما تال لانه تلوه فان حكم فيها بتعليق نسبة

الايجابية او سلبية والقول بان الحكم بالتعليق يناسب مذهب المنطقيين بناء
على ان اداة الاتصال والانفصال اخرجا الجزئين عن احتمالي الصدق والكذب
فلا يكون في شيء منهما حكم بل الحكم صار بالتعليق فقط واما عند اهل العربية
فالحكم في الجزاء فقط والشرطية قيد له والكلام باق على ما كان عليه من
الخبرية والانشائية كما صرحوا به على ثبوت نسبة اخرى نحو ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان
الليل موجودا فمتصلة موجبة او سالبة لزومية ان كان ذلك
الحكم لعلاقة بسببها يكون المقدم مستصحبا للتالي كالعلية والتضايف اما
العلية فبان يكون المقدم علة للتالي كما في المثال المذكور او بالعكس
كقولك ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة
كقولك ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء فان وجود النهار واضاءة
العالم معلولان لطلوع الشمس واما التضايف فبان يكون تعقل احدهما مما لا
يمكن بدون تعقل الآخر كقولك ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه او
اتفاقية ان لم يكن ذلك الحكم لعلاقة كقولك كلما كان الانسان ناطقا
كان الحمار ناهقا فانه لا علاقة بين ناهقية الحمار وناطقية الانسان حتى يجوز
العقل تحقق كل واحد منهما بدون الآخر وليس فيها الا توافق الطرفين
على الصدق او تنافيهما بالجر عطف على تعليق نسبة اي فان حكم فيها
بتنافي النسبتين او عدمه اي عدم تنافيهما فمنفصلة موجبة او
سالبة وهي على ثلثة اقسام لانها اما حقيقية ان كان التنافي
او عدمه في الصدق والكذب جميعا كقولك دائما اما ان يكون هذا
العدد زوجا او فردا وليس هذا الانسان اما ان يكون اسود او كاتبا
او مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط دون الكذب

اومع

او مع قطع النظر عنه كقولك اما ان يكون هذا الشيء شجرا او حجرا فانهما لا يجتمعان
ولكنهما قد يرتفعان لجواز ان يكون هذا الشيء انسانا وليس اما ان يكون هذا
الانسان حيوانا او اسود فانه يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما او مانعة
خلو ان كان التنافي او عدمه في الكذب كقولك اما ان يكون هذا الشيء
لا حجرا او لا شجرا فانهما قد يرتفعان لاستحالة ان يكون الشيء حجرا وشجرا ولكنهما
قد يجتمعان وليس اما ان يكون هذا الانسان روميا او زنجيا فانه ان لا يكون
تركيا ولما فرغ عن مادة البرهان اراد ان يبين صورته وهي ضربان اقتراني
واستثنائي فاشار اليهما بقوله فصل البرهان والقول بانه لو قال
بدل البرهان الدليل لكان اولى ليشمل غير اليقينيات ليس بشيء اذ هما
مترادفان عند الاصوليين كما صرح به صاحب التنقيح فلا تفاوت بينهما
نعم لو حمل على اصطلاح المنطقيين وهو عندهم مختص بما يفيد اليقين
لكان له وجه ان خلا بالفعل عن ذكر لازمه بهيئته وهو النتيجة
ونقيضه اي نقيض لازمه فاقتراني لاقتران الاوسط فيه بجزئي
المطلوب نحو كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم
حملي ان كان مركبا من الحمليات الصرفة او شرطي ان كان
مركبا من الشرطيات فقط او منها ومن الحمليات وفيه خمسة
لانه اما مركب من متصلتين او منفصلتين او من حملية ومتصلة او حملية
ومنفصلة او متصلة ومنفصلة والمص لم يتعرض لبيانه ولان الشرطية
وانكاره لقلة جدواه وكثرة شعبه وبعد اكثرها عن الطبع والا اي وان
لم يخل عن ذكر لازمه او نقيضه نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان ينتج فهو حيوان وهو مذكور فيه بهيئته او لكنه ليس بحيوان ينتج
فهو ليس بانسان ونقيضه وهو انسان مذكور فيه فاستثنائي

لاشتماله على حرف الاستثناء اعني لكن قيل هذا ينافي ما تقدم من انه لا يستلزم
قولا آخر اذ النتيجة ليست قولا آخر في احد شقي الاستثناء واجيب
بان المقدمة ليست ذلك بل ملازمة المقدم للتالي وهو مغاير لهما على انها
قضية والموجود فيه ليس بقضية والمراد بذكره فيه ذكر طرفيه على ترتيبه
وهيئته فيه لا بجميع اجزائه ومبتدأ المطلوب في الحملي موضوع
لانه وضع لان يحمل عليه شيء قيل في تسميته مبتداء موضوعا نظر لان المبتداء
في قولنا كل انسان جسم وهو السور ليس بموضوع والموضوع فيه وهو الانسان
ليس بمبتداء واجيب بانه اراد بالمبتداء المبتداء الذي لا يكون سورا
والاحسن ان يجاب بان المراد بالمبتداء المبتداء في التصديق من حيث
التصديق ولا مدخل للسور فيه واصغر لان الموضوع قد يكون اخص من
المحمول فيكون اقل افرادا منه فيكون اصغر وذاته اي صاحب الاصغر
وهي المقدمة المشتملة عليه صغرى لاشتماله على الاصغر وخبره اي خبر
المطلوب محمول لحمله على الاصغر واكبر لانه لما كان غالبا اعم
كان اكبر او لانه يقع محمول الاوسط فهو اكبر منه لاندراج الاوسط تحته
والموضوع اصغر لانه يقع موضوع الاوسط فيكون اصغر منه لاندراجه
تحته فاخذ الاصغر والاكبر بالنسبة الى الاوسط لا بنسبة احدهما الى
الآخر كما في الوجه الاول وذاته اي صاحب المحمول هي المقدمة
المشتملة عليه كبرى لاشتماله على الاكبر والمكرر بين الموضوع
والمحمول وسط لتوسطه بينهما فيكون واسطة في الاثبات فان
كان مع ذلك واسطة في الثبوت ايضا كان البرهان لميا والا فانيا
وقد يستدل على اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويلزم منه
صدقه وذلك كما في قياس الخلف ومرجعه الى اقتراني شرطي

واستثنائي كما يقال لو لم يصدق لا شيء من الحجر بانسان في عكس لا شيء من الانسان
بحجر لصدق نقيضه بعض الحجر انسان ومتى صدق نقيضه هذا صدق هو مع
المقدمة الصادقة في نفس الامر وهي لا شيء من الانسان بحجر فينتج لو لم يصدق
ذلك لصدق نقيضه مع تلك المقدمة ثم يجعل هذه النتيجة مقدمة للاستثنائي
ويستثنى رفع التالي ويقال لكن صدق نقيضه معها باطل وهو يستلزم
بطلان ملزومه ومرجعه الى بطلان لازم نقيضه المستلزم لابطاله و
اما بطلان التالي فيحتاج الى بيان وهو ان يقال لو صدقتا انعقد منهما شكل
اول منتج للمحال اي تحقق ملزومه حقيقة اي المط وهي
ان المط عكسه اي عكس ذلك الملزوم فيلزم منه صدق المطلوب
كما يقول بعض جسم حيوان صادق لتحقق ما هو ملزوم لصدقه وهو
ان كل حيوان جسم والمط عكسه فيلزم من صدقه صدق المطلوب
ضرورة ان عكس الشيء لازمه وصدق اللازم لازم لصدق الملزوم
فقد لاح من هذا ان الدليل قد يقوم على المط ابتداء وينساق النظر
اليه بعينه فيلزم منه ابطال نقيضه وقد لا يقوم عليه بل اما على ابطال
نقيضه اولا فيلزم منه صدقه قطعا كما في قياس الخلف او على
تحقق صدق ملزوم المطلوب والمطلوب عكسه فيلزم منه صدقه
كما ورد في رد الاشكال الثلثة الى الاول حيث يحتاج الى عكس النتيجة فقد
احتيج الى بيان التناقض والعكس فلذا قال المص طاب ثراه ٥
فالنقيضان قدمه على العكس لاحتياجه اليه قضيتان ايهما
صدقت كذبت اختها المتبادر ان سبب الكذب هو الصدق
وحده مع عدم اعتبار غيره ويلزمه ان سبب الصدق هو الكذب
وحده لتنافيهما بالذات فهما القضيتان المتنافيتان لذاتيهما

بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما فخرج عن الحد ما ليس كذلك نحو زيد انسان
وزيد ليس بناطق وهذا واجب وهذا ممكن وهذا زوج وهذا فرد وكل
حيوان انسان ولا شيء من الانسان لان كذب الاخر في هذه الامثلة
ليس من نفس صدق الاول بل منه مع استلزامه لنقيضه فلا حاجة الى
قيد لذاته لاخراج الاول ولا الى قيد الاختلاف بالايجاب والسلب
لاخراج الثاني والثالث ولا الى قيد العكس لاخراج الرابع فقوله و
بالعكس ليس من تتمة التعريف على ما هو الظاهر بل هو تعريف ثان
مقابل للاول ومنهم من نظر الى الظاهر وجعله جزءا منه احترازا
عن الرابع ووجه ذلك بان التناقض انما يجري في قضيتين بينهما انفصال
حقيقي قطعا والمعطوف عليه لشموله منع الجمع بينهما والمعطوف منع
الخلو وقد عرفت ان الاول وحده لشمولهما فلا حاجة الى الضميمة
اللهم الا ان يقال ان اشعاره بالاخير انما هو بطريق الالتزام وهو غير معتبر
في التعريفات فتدبر في الشخصية وهي ما موضوعه شخص شرطها
عند المتقدمين الوحدات الثمان الاول وحدة الموضوع
اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد وعمرو ليس بقاعد الثاني وحدة المحمول
اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد وعمرو ليس بقائم الثالث وحدة
المكان اذ لا تناقض في قولنا زيد قاعد اي في البيت وزيد ليس
بقاعد اي في السوق الرابع وحدة الشرط اذ لا تناقض في قولنا العالم
مظلم اي بشرط وجود الليل والعالم ليس بمظلم اي بشرط وجود النهار
الخامس وحدة الاضافة اذ لا تناقض في قولنا زيد اب اي لعمرو
وزيد ليس باب اي لبكر السادس وحدة الجزء والكل اذ لا تناقض
في قولنا اعتقت العبد اي بعضه وما اعتقت العبد اي كله

السابع وحدة القوة والفعل بان يكون القضيتان متحدتين في النسبة
قوة وفعلا اذ لا تناقض في قولنا زيد كاتب اي بالقوة وزيد ليس
بكاتب اي بالفعل الثامن وحدة الزمان اذ لا تناقض في قولنا
زيد نائم اي في الليل وزيد ليس بنائم اي في النهار والكل عند المتأخرين
يرجع الى وحدتين وحدة الموضوع والمحمول الذات والاعتبار
لان وحدة الموضوع يندرج فيها وحدة الشرط ووحدة الجزء
والكل ووحدة المحمول يندرج فيها الوحدات الاربعة الباقية
وعند الفارابي الى وحدة النسبة الحكمية لانها مستلزمة لوحدة
الطرفين وهي مستلزمة للوحدات الست الباقية وذلك ظاهر بادنى
توجه وغيرها اي غير الشخصية من المحصورة شرطها معها اي
مع الوحدات الثمان التخالف اي تخالف القضيتين كما لانه
قد لا يتحقق التنافي بين القضيتين عند عدمه لجواز كذب الكليتين
نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان وصدق الجزئيتين
نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وكون ذلك
البعض غير هذا البعض لا يقتضي اختلاف الموضوع اذ المعتبر اتحاد
العنوان والا لم يكن بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية تناقض
فالموضوع في الجزئيتين متحد وهو البعض واما تعيينه فامر خارج
لا مدخل له في تعلق الاحكام وكيفا اذ لا تناقض بين الموجبتين
ولا بين السالبتين بل الكلية منهما تستلزم الجزئية وانت خبير بان
كلام المص يوهم بعدم اشتراط الاختلاف في الكيف في الشخصية وليس
الامر كذلك اذ مطلق التناقض مشروط به فالاولى ترك قوله وكيفا
اكتفاء بما فهم من عدم التناقض ضمنا او اندراجه في شرائط الشخصية

نقيض الموجبة حال كونها كلية سالبة لا موجبة جزئية لا كلية
وجزئية عطف على كلية اى نقيض الموجبة حال كونها جزئية سالبة
كلية قال المحشى اورد على هذا ان خمسة رجال فى الدار موجبة
جزئية لان الحكم فيها على البعض فنقيضها لا شئ من الرجال فى
الدار فلو كان فى الدار اقل من خمسة يلزم كذب القضية ونقيضها
معا وهو مح وقد يجاب بان تلك القضية شخصية فالعدد جزء
الموضوع وليس سورا وفيه نظر لان السور كلما دل على كل الافراد او
بعضها وليس مخصصا بلفظ كل او بعض حتى ان الالف واللام
الاستغراقية سور الكلية والتنوين سور الجزئية اقول ويمكن الجواب
بان خمسة رجال فى الدار مهملة فى قوة الجزئية حيث وقع الحكم على ما
صدق عليه مفهوم الخمسة من غير بيانه كلا او بعضا واذا اردت
ان ناخذ نقيضه فلا بد من ان نورد النفى على افراد ذلك المفهوم
ونقول لا شئ من خمسة رجال فى الدار وعلى هذه القاعدة لا اشكال
فى اخذ نقيض كل مرتبة من مراتب العدد فتدبر قوله عكس القضية
حملية كانت او شرطية ولذا قال تبديل طرفيها المذكورين
من الوصفين حال المقصودين من الذات والوصف اذ ليس
فى العكس ذات الموضوع محمولا ووصف المحمول موضوعا بل
بالعكس مع بقاء الصدق اى بحيث لو فرض صدقها صدق
العكس وذلك لان العكس لازم وصدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانما لم يعتبر بقاء الكذب ايضا لان اللازم قد يكون اعم
فلا يلزم من كذب الملزوم كذبه الا يرى ان قولنا كل حيوان انسان
كاذب مع ان عكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق والكيف

اذا العكس

اذا العكس غير لازم عند المحققين فيه فان قولنا بعض الحيوان انسان
لا ينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان ولذلك لم يذكر هذا القيد
بعض المحققين لان اعتبار لزوم الصدق يغنى عنه فعكس الموجبتين
الكلية والجزئية وانما قدمه على عكس السالبة لان الايجاب اشرف
من السلب ولان العكس يجرى فى الموجبتين دون السالبتين
وقد تقدم على عكس السالبة لان الكلية منهما تنعكس مثلها والكلية
وان كان سلبا اشرف من الجزئية وان كان ايجابا جزئية
لا كلية اما الاول فلان صدق المحمول على كل ما صدق عليه الموضوع او على
بعضه يستلزم صدق الموضوع على بعض ما صدق عليه المحمول بالضرورة واما
الثانى فلجواز عموم المحمول والثانى نحو كل انسان حيوان وكلما كان الشئ انسانا
كان حيوانا وح لا ينعكس كلتا لاستحالة صدق الاخص على كل ما صدق
عليه الاعم او على جميع تقاديره ويلوح من هذا ان العكس يطلق على القضية
المنطلبة كما يطلق على نفس التبديل والمؤلف انما اوله بالمعنى الثانى و
عكس السالبة الكلية مثلها اى سالبة كلية فعكس قولنا لا شئ
من الانسان بفرس لا شئ من الفرس بانسان والا لصدق بعض الفرس
انسان وهو مع الاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو مح ناش من نقيض
العكس لا من الاصل ولا من الهيئة فنقيض العكس باطل فالعكس حق وهو المط
ولا عكس لا كلية ولا جزئية للجزئيتين لجواز عموم الموضوع او المقدم كما فى
فى قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وقد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان
انسانا فلو انعكست لزم سلب الاعم عن الاخص وهو غير صادق هذا على
مذهب المتقدمين من المنطقيين واما المتاخرون فقد بينوا انعكاس
السالبتين الجزئيتين الخاصتين للعرفية الخاصة بوجه لا يخلو عن

دفه وعكس النقيض تبديل نقيضي طرفيها هذا على راي المتقدمين اذ
عند المتاخرين هو جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مخالفا للاصل في
الكيف فكل انسان حيوان عندهم ينعكس الى لا شيء من اللاحيوان بانسان
وانما اختار مذهب الاوائل لانه المستعمل في العلوم مع بقائهما اي
الصدق والكيف والسوالب في عكس النقيض كالموجبات
في العكس فتنعكس السالبتان سالبة جزئية فانه اذا صدق لا شيء من
ج ب او ليس بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق ليس بعض
ما ليس ب ليس ج بالاطلاق والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما
وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب دائما وهو مضاد للاصل الكلي ومناقض
للجزئي وهو باطل فالعكس حق وانما لم ينعكس السالبة الكلية مثلها لصدق
قولنا لا شيء من الانسان بلاحيوان مع كذب لا شيء من اللاحيوان بلا انسان
لصدق نقيضه وبالعكس اي الموجبات في عكس النقيض كالسوالب
في العكس فتنعكس الموجبة الكلية مثلها فانه اذا صدق كل ج ب صدق
كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ج وهو مع الاصل
ينتج بعض ليس ب ب وهو ينعكس الى بعض ب ليس ب وانه [illegible]
من نقيض العكس فهو باطل فالعكس حق قيل لا يلزم من عدم صدق العكس
صدق نقيض ما ليس ب ج بل يلزم منه صدق ليس بعض ما ليس ب
ليس ج ولا يلزم منه صدق بعض ما ليس ب ج لان السالبة المعدولة
اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص
واجيب بان المراد بنقيض الطرفين بمعنى السلب لا العدول فاندفع
النقض ولا عكس لجزئيتها لصدق بعض الحيوان لا انسان مع كذب
بعض الانسان لا حيوان ولما فرغ عن تقسيم البرهان الى الحملي والاستثنائي

اشار

اشار الى تقسيم الحملي بقوله فصل هيئة وضع الاوسط وهو الحد المكرر
عند الحدين موضوع المط ومحموله بحسب حمله على الاول ووضعه للثاني
او حمله عليهما او وضعه لهما او عكس الاول شكل وهو على اربعة اقسام
اشار اليها بقوله فما اي الشكل الذي هو اي الاوسط محمول الصغرى
موضوع كبراه الاول نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وانما قدمه على
غيره لانه قد ينتج موجبة كلية وهي اشرف النتائج بخلاف غيره فانه ينتج اما
موجبة جزئية وسالبة ولانه اقرب الى الطبع لكونه على النظم الطبيعي و
هو الانتقال من الاصغر الى الاوسط ثم منه الى الاكبر حين يلزم منه الانتقال
من الاصغر الى الاكبر فلذا يكون انتاجه بديهيا ويحتاج اليه غيره واعلم
ان الضروب العقلية في كل شكل ستة عشر حاصلة من ضرب الاربع في
الاربع لكن المستلزم للمطلوب بعضها فلا بد من ملاحظة قيد في كل واحد
ليخرج غيره فلذا قال وشرطه بحسب الكيف ايجابها اي ايجاب
صغراه ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيتعدى اليه الحكم بالاكبر
ايجابا او سلبا على الاوسط بخلاف ما اذا كانت سالبة فان الحكم
في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس منه فلا يلزم من الحكم
عليه الحكم على الاصغر وبحسب الكم كلية كبراه لان الاصغر
يندرج تحت الاوسط قطعا فيتعدى الحكم بالاكبر منه الى الاصغر يقينا بخلاف
ما اذا كانت جزئية لان الحكم على بعض الاوسط لا يوجب الحكم على الاصغر
قطعا لجواز ان يكون الاصغر غير مندرج فيه فلا يحصل الانتاج وسقط
بقيد الاول ثمانية اضرب حاصلة من ملاحظة كل من السالبتين مع الاربع
وبقيد الثاني اربعة حاصلة من ملاحظة الموجبتين مع الجزئيتين فبقيت
اربعة الموجبة الكلية مع مثلها او مع سالبة كلية والموجبة الجزئية

مع احديها ويتنج ان الاول المحصورات الاربع بطريق التوزيع ه
فموجبتاه الكلية والجزئية مع موجبة موجبتيها الكلية والجزئية
فقد اشار ههنا في الضرب الاول نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا
وفي الضرب الثالث نحو بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا
ومع سالبة كلية سالبتيها الكلية والجزئية فقد اشار في
الضرب الثاني نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا وفي الضرب
الرابع نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا واما قدمت
الضروب بعضها على بعض لملاحظة شرف النتيجة وعدمه فنتيجة الاول
ذات شرفين الايجاب والكلية ونتيجة الرابع ذات خستين و
لنتيجة ما بينهما شرف وخسة من جهتين لكن رجح السلب الكلي على
الايجاب الجزئي لضبطه وكثرة نفعه وما هو مجهولهما الثاني
واما قدمه لانه قد ينتج الكلي وهو اشرف وان كان سلبا من الجزئي
الذي ينتجه الثالث وان كان ايجابا ولانه يوافق الاول في اشرف
المقدمتين وهي الصغرى لاشتمالها على الاصغر الذي هو اشرف من
الاكبر ورده الى الاول بتحصيل المط اما بعكس الصغرى وجعله كبرى مع
عكس النتيجة وشرطه اختلاف فيهما كيفا اذ لولا ذلك لكانتا
اما موجبتين او سالبتين وعلى التقديرين لا يمكن رده الى الاول اما
الاول فلان العكس جزئية فلا يصلح كبرى للاول واما الثاني فلان شيئا
من المقدمتين لا يصلح صغرى للاول او يقول وعلى التقديرين يتحقق
الاختلاف في النتيجة وهو يوجب عدم الانتاج اما الاول فلان الحق
في قولنا كل انسان حيوان مع كل ناطق حيوان هو الايجاب ومع كل
فرس حيوان هو السلب واما الثاني فلان الحق في قولنا لا شيء من الانسان

بحجر

بحجر مع لا شيء من الناطق بحجر هو الايجاب ومع لا شيء من الفرس بحجر هو السلب
وكلية كبراه لانها لو كانت جزئية لما امكن رده الى الاول لا بعكسها وهو
ظ ولا بعكس الصغرى وجعلها كبرى مع عكس النتيجة اذ النتيجة في الكونها سالبة
جزئية لا عكس لها ولانها لو كانت جزئية لكانت اما موجبة او سالبة
وعلى التقديرين لزم الاختلاف الموجب لعقم القياس اما الاول فلان
الحق في قولنا لا شيء من الانسان بناهق مع بعض حيوان ناهق هو الايجاب
ومع بعض الحمار ناهق هو السلب واما الثاني فلان الحق في قولنا كل انسان
ناطق مع بعض الحيوان ليس بناطق هو الايجاب ومع بعض الفرس ليس
بناطق هو السلب وقد سقط بالقيد الاول ثمانية اضرب وهي السالبتان
والموجبتان المتفقتان في الكم او المختلفتان وبالقيد الاخير اربعة اضرب
وهي السالبتان مع الموجبة الجزئية والموجبتان مع السالبة الجزئية
فبقيت اربعة الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية
ولا ينتج ان الشكل الثاني الا السالبة لان النتيجة في الكمية والكيفية تابعة
لاخس المقدمتين فكليتاه الموجبة مع السالبة نحو كل ج ب ولا شيء
من ا ب وبالعكس نحو لا شيء من ج ب وكل ا ب كلية وهي لا شيء
من ج ا بعكس الكبرى في الاول وعكس الصغرى مع عكس الترتيب والنتيجة
في الثاني ومختلفتاه في الكم ان الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية نحو
بعض ج ب ولا شيء من ا ب والسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية
نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب جزئية وهي بعض ج ليس ا وذلك
بعكس الكبرى في الاول وبتبديل نقيض طرفيها في الثاني وقد يق ان كل
ا ب يستلزم لا شيء من الليس ب وينعكس الى لا شيء من ليس ب ا
وهو مع الاصل ينتج المط وقد يستدل على انتاج الرابع بالخلف وهو انه

لو لم يصدق بعض ج ليس الصدق كل ج ا وهو مع كل ا ب ينتج كل ج ب
وهو يناقض بعض ج ليس ب الذي هو صادق فكان مناقضه كاذبا وكذبه
يستلزم لكذب ملزومه اعني مجموع المقدمتين لكن الكبرى منهما وهي كل
ا ب صادقة فتعين كذب الاخرى اعني نقيض النتيجة وما هو صغرى ههنا
الثالث قدمه على الرابع لانه يوافق الاول في اخس المقدمتين و
بيان انتاجه بالرد الى الاول اما بعكس الصغرى او بعكس الكبرى مع عكس
الترتيب والنتيجة وشرطه ايجاب صغراه اذ لولا ذلك لما
امكن رده الى الاول لا بعكس الصغرى ولا بعكس الكبرى والترتيب ان
كانت سالبة لاشتراط ايجاب الصغرى في الاول ولا بعكسها مع عكس
الترتيب والنتيجة ان كانت موجبة اذ النتيجة الحاصلة حينئذ جزئية موجبة
وسالبة كلية سالبة جزئية ولا عكس لها كما مر ولانها لو كانت سالبة
كلية لكانت الكبرى اما موجبة او سالبة وعلى التقديرين يحصل الاختلاف
وهو يوجب عدم الانتاج اما الاول فكقولنا لا شي من الانسان بفرس
وكل انسان حيوان او ناطق فان الحق في الاول هو الايجاب وفي الثاني
السلب واما الثاني فكقولنا لا شي من الانسان بفرس ولا شي من
الانسان بصاهل او حمار فان الحق في الاول الايجاب وفي الثاني
السلب وكلية احديهما اذ لولا ذلك لما امكن الرد ايضا
لعدم وجود ما يصلح لكبروية الاول ولانا اذا حكمنا على كل ج او على
بعضه بب ثم حكمنا على بعضه ا او على كله با فقد حكمنا على بعض ب با
بخلاف ما اذا حكمنا على بعض ج بب وعلى بعضه با لجواز ان يكون
ذلك البعض غير هذا البعض فلم يتعد الحكم من ج الى ا كما ترى في بعض
الحيوان انسان وبعضه فرس فان الحكم على بعض الحيوان بالفرسية

لا يتعدى

لا يتعدى الى البعض المحكوم عليه بالانسانية وقد يسقط بقيد الاول ثمانية اضرب
كما في الاول وبالثاني اثنان الكبرى الجزئيتان مع الموجبة الجزئية فالبواقي
ستة ولا ينتج الا جزئية لجواز ان يكون الاصغر المحمول على الاوسط
اعم منه فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى جميع افراده هو واضح ولان
صغرى هذا الشكل بسبب رده الى الاول باحدى الوجهين تصير موجبة
جزئية وجزئية الصغرى لا ينتج الا جزئية فموجبتاه الكلية والجزئية
مع موجبة كلية وبالعكس اي الموجبة الكلية مع موجبة جزئية
موجبة فهناك اشارة الى ثلثة من الستة الاول موجبة كلية مع موجبة
كلية نحو كل ب ج وكل ب ا الثاني موجبة جزئية مع موجبة كلية نحو بعض ب
ج وكل ب ا الثالث عكس الثاني نحو كل ب ج وبعض ب ا والنتيجة
في الكل هي بعض ج ا بيان الاولين بعكس الصغرى والاخير بعكس
الكبرى والترتيب ثم عكس النتيجة وموجبتاه مع سالبة كلية
او جزئية سالبة وفيه اشارة الى ثلثة اخرى الاول موجبة كلية مع سالبة
كلية نحو كل ب ج ولا شي من ب ا الثاني موجبة جزئية مع سالبة كلية
نحو بعض ب ج ولا شي من ب ا الثالث موجبة كلية مع سالبة جزئية
نحو كل ب ج وبعض ب ليس ا والنتيجة في الكل هي بعض ج ليس ا بيان
الاولين بعكس الصغرى وبيان الاخير بالخلف وهو هنا ان ناخذ نقيض
النتيجة ونجعله كبرى لصغرى القياس فينتج ما يناقض الكبرى التي هي صادقة ه
فمناقضها كاذب وكذبه يستلزم كذب ملزومه اعني مجموع المقدمتين لكن
الصغرى منهما صادقة فتعين كذب الاخرى اعني نقيض النتيجة فهي صادقة
وهذا الدليل يجري في جميع البواقي ايضا وعكس الاول وهو ما هو موضوع
صغراه محمول كبراه الرابع اخره عن الكل لعدم المناسبة بينه وبين الاول

فی شیء من المقدمتین ولانه بعید عن الطبع یحتاج فی بیان استلزامه للنتیجة الی مؤنة
ربما کانت اکثر مما یحتاج الیه فی تحصیل تلک النتیجة ابتداء من غیره ولذلک
لم یتعرض له جماعة من المحققین منهم صاحب المواقف وقد ظن انه هو
الشکل الاول بعینه قدمت فیه الکبری علی الصغری لموافقته له فی الصورة
بعد قلب طرفیه وهو خطأ لان تعیین الاشکال انما هو باعتبار تعیین
طرفی المطلوب لیتحقق نسبة الاوسط الیهما بالوضع او الحمل ولا
تعیین لهما الا بتعینه فاذن انما یکون هو عین الاول لو کان المطلوب
فیهما واحدا ولیس کذلک بل المطلوب منه عکس المطلوب من الاول لان المطلوب فی
قولک کل ب ج وکل ا ب بعض ج ا ولو جعلته من الشکل الاول ینتج کل
ج ا وشرطه بحسب الکم والکیف احد الامرین هو اما ایجابهما ای
صغراه وکبراه مع کلیة صغراه او اختلافهما فی الکیف مع کلیة
احدهما اذ هما علی تقدیر عدمه اما سالبتان او موجبتان مع جزئیة
الصغری او مختلفتان مع جزئیتهما وعلی التقادیر یلزم الاختلاف
الموجب لعدم الانتاج اما الاول فلان الحق فی قولنا لا شیء من الحجر بحمار
مع لا شیء من الناهق بحجر هو الایجاب ومع لا شیء من الصهال بحجر هو السلب
واما الثانی فلان الحق فی قولنا بعض الحیوان حمار مع کل ناهق حیوان
هو الایجاب ومع کل فرس حیوان هو السلب واما الثالث فلان
الحق فی قولنا بعض الحمار ناهق مع بعض الحیوان لیس بحمار هو الایجاب
ومع بعض الفرس لیس بحمار هو السلب وقد سقط بهذین القیدین
ثمانیة اضرب لسقوط اربعة باعتبار عقم السالبتین و اثنین لعقم د
الموجبتین مع جزئیة الصغری وضربین لعقم المختلفتین الجزئیتین د
فبقیت ثمانیة الاول من موجبتین کلیتین نحو کل ب ج وکل ا ب

الثانی من موجبتین والکبری جزئیة نحو کل ب ج وبعض ا ب و النتیجة فیهما
موجبة جزئیة وهی بعض ج ا ولا ینتج الاول موجبة کلیة لجواز ان یکون
الاصغر اعم من الاکبر الثالث من کلیتین والصغری سالبة نحو لا
شیء من ب ج وکل ا ب ینتج لا شیء من ج ا بیانه بعکس الترتیب
ثم عکس النتیجة الرابع عکس الثالث نحو کل ب ج ولا شیء من ا ب
ینتج بعض ج لیس ا بعکس الصغری لیرتد الی الثالث من الثانی او بعکس الکبری
لیرتد الی الرابع من الثالث او بعکس المقدمتین لیرتد الی الرابع من
الاول فینتج علی التقادیر نتیجة مطلوبة وانما لم ینتج کلیة لان بیانه کما
عرفت بالعکس وعنده صار احدی مقدمتیه جزئیة او العکس علی
هیئة الشکل الثالث وعلی التقدیرین لا ینتج کلیة الخامس من صغری موجبة
جزئیة وکبری سالبة کلیة نحو بعض ب ج ولا شیء من ا ب فبعض ج لیس ا
بعکس المقدمتین لیرتد الی الرابع من الاول السادس من سالبة جزئیة
وموجبة کلیة نحو بعض ب لیس ج وکل ا ب فبعض ج لیس ا بعکس
الصغری لیرتد الی الرابع من الثانی وهذا علی ما هو الحق عند المتأخرین من انعکاس
السالبة الجزئیة اذا کانت من الخاصتین السابع عکس السادس نحو کل
ب ج وبعض ا لیس ب فبعض ج لیس ا بعکس الکبری لیرتد الی
السادس من الثالث الثامن عکس الخامس نحو لا شیء من ب ج
وبعض ا ب فبعض ج لیس ا بعکس الترتیب لیرتد الی الرابع من الاول ثم
النتیجة والی هذا التفصیل اشار بقوله و ینتج ای الرابع سوی
ای الی الاربع من المحصورات وهی الموجبة الکلیة موجبة الکلیة
معها ای مع الاربع موجبتها ای موجبة الاربع و سالبتها
الجزئیة ونتیجة سالبتها کما فی بعض النسخ سهو من قلم الناسخ اذ الموجبة

اذ الموجبة الكلية مع السالبة الكلية في هذا الشكل لا ينتج سالبة كلية فعلى
هذا لو قال جزئيتها بالتثنية بدل قوله موجبتها وسالبتها لكان اخصر
واظهر في المقصود لكونه نصا على جزئية الامرين معا وان كانت الاولى
عن ذلك بقرينة استثناء الاولى وفيه اشارة الى الضرب الاول والثاني
والرابع والسابع وسالبة كلية بالرفع عطف على قوله وموجبة كلية
مع اولييهما اي اوليي الاربع وهما الموجبتان سالبة كلية كالثالث
او جزئية كالثامن لجزئيتيه اي كما ينتج سالبة الكلية مع
الموجبة الجزئية سالبة جزئية كذلك ينتج جزئيتاه مع خلافيهما
كليا اي في الكم والكيف سالبة جزئية فموجبة جزئية مع السالبة الكلية
ينتج سالبة جزئية كالسادس وسالبة جزئية مع الموجبة الكلية ينتج
سالبة جزئية كالخامس وقد ظهر من هذا الاجمال ان الضروب المنتجة في
هذا الشكل ثمانية هذا على راي المتأخرين فان بيان انتاج الثلثة الاخيرة
يتوقف على انعكاس السالبة الجزئية وهم يثبتونه اذا كانت من الخاصتين
واما المتقدمون فقد جعلوا ضروبه المنتجة خمسة لزعمهم ان السالبة الجزئية
غير منعكسة والمصنف وافق القدماء في بحث العكس فحكم بعدم انعكاسها
مطلقا والمتأخرين في عدد الضروب تنبيها على اختلاف الفريقين وتبني
على ثمرة الخلاف في الجملة ولما فرغ عن تقسيم الحملي اشار الى تقسيم الاستثنائي
بقوله فصل الاستثنائي قد مر تعريفه بانه ما يكون النتيجة او نقيضها
مذكورة فيه بالفعل اما متصل ولا بد من اشتماله على المتصلة اللزومية
الموجبة لان العلم بالتالي او نقيض المقدم يجب ان يستفاد من استثناء
عين المقدم او نقيض التالي وذلك غير متصور في الاتفاقية وكذا في
السالبة فيلزم استثناء مقدم تاليه والا لزم انفكاك اللازم

عن الملزوم

عن الملزوم وهو يبطل اللزوم واكثره اي اكثر ما يستثنى فيه المقدم مقرون
بان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود نحو ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان فهو حيوان فقد علق وجود التالي بوجود المقدم
ليتوصل من الوجود المعلق به الى الآخر وقد يستعمل ان فيما يستثنى فيه
نقيض التالي اذ هناك ~~من الوجود المعلق به الى الآخر وقد يستعمل ان~~
ايضا تعلق وجود بوجود لكن لا يتوصل باحدهما الى الآخر بل ينتقل من انتفاء
الاول الى الثاني ويلزم استثناء نقيضه اي التالي نقيضه اي المقدم
والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وانه مح واما عكس ذينك الامرين
فلا يستلزم شيئا لجواز ان يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور واكثره
بلو فانها وان كانت موضوعة لتعليق احد الوجودين المقدرين
تقدير اعتبار في الماضي بالآخر فيفهم منه انتفاؤهما على معنى ان سبب
انتفاء المعلق هو انتفاء المعلق به في نفس الامر من غير التفات الى ان
سبب العلم به ماذا هو بل يبين الكلام على انه معلوم للمخاطب من غير
استدلال احدهما على الآخر كما يظهر لك بالتأمل في قولك لو جئتني
لاكرمتك لكن ارباب العقول يستعملونها في مقام الاستدلال لتقييد
استلزام وجود امر لوجود امر آخر مع انتفاء التالي فيعلم منه انتفاء الاول
لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا واما منفصل وهو ما يكون بغير شرط فلا يكون فيه
لزوم صريحا فلا بد من ملاحظة امر يحصل به اللزوم جميعا فاشار اليه بقوله
ويلزم التنافي بين الامرين اللذين هما جزءا المنفصلة حتى يلزم
من وجود هذا مثلا عدم ذاك ومن عدم ذاك وجود هذا فلولا
ذلك والغرض انه لا لزوم فيه صريحا لكان احدهما لا يستلزم الآخر
ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم مع اللازم
اما اثباتا ونفيا فيكون بينهما انفصال حقيقي فمن اثبات

كل واحد منهما نقيض الاخر لاستحالة اجتماعهما ومن نقيض عينه
اي عين الاخر لاستحالة ارتفاعهما فالنتائج باعتبار الثاني اربعة نحو العدد
اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه
ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج او اثباتا فيكون
بينهما منع الجمع فالاولان اي فينتج من اثبات الاول نقيض الثاني
ومن اثبات الثاني نقيض الاول واما الاخيران فغير لازم مثاله جسم اما
جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو
قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فهو جماد لم يكن
لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر او نفيا فيكون بينهما منع الخلو فالاخيران
اي من نقيض الاول عين الثاني ومن نقيض الثاني عين الاول لاستحالة
ارتفاعهما واما الاولان فغير الارادة لجواز اجتماعهما مثاله هذا الشيء
اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر او لكنه ليس بلا حجر فهو
لا شجر ولما كان الاقتراني والاستثنائي متغايرين في الصورة الا ان الشهر
في جواز تبديل صورة كل منهما بصورة الاخر فقال ويرد الاقتراني
الى الاستثنائي اما في المتصل فبان يجعل الوسط ملزوما للمط فيق
في هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان واما في المنفصل فبان يوخذ منافي الوسط
ويضم معه فيحصل المط بعد الاستثناء فيق في نحو الاثنان زوج وكل زوج
ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج
فليس بفرد واورد بان هذا الحكم ان كان جزئيا فقط والا فلا يظهر
في نحو المثال المذكور او لا ان ضم منافي الانسان وهو اللاانسان
اليه والقول بان هذا اما انسان او لا انسان لكنه انسان لا ينتج
المط وهو هذا حيوان نعم لو ضم فيه نقيض الاكبر وهو اللاحيوان اليه
وقيل هذا اما انسان او لا حيوان لكنه انسان فليس بلا حيوان

لكان

لكان يستلزما للمط وبالعكس بان يجعل الملزوم للمط وهو المحمول في الاستثنائية
وسطا وثبوته لموضوعه وهو موضوع الاستثنائية ايضا صغرى واستلزامه
لمحموله كبرى فينتج عين المط فيق في مثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكن
هذا انسان فهذا حيوان هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان
وفي لكنه ليس بحيوان فليس بانسان هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان
ليس بانسان فهذا ليس بانسان وفي مثل العدد اما زوج واما فرد لكنه
زوج فليس بفرد هذا زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا ليس بفرد وعليه
فقس هذا اذا كان المقدم والتالي في المتصلة والمنفصلة متشاركين في
الموضوع وان لم يكن كك كما في مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون
الليل موجودا لكن الشمس طالعة فليس الليل موجود فطريق رد الاول ان
يق النهار لازم لطلوع الشمس الموجود وكل ما هو لازم لطلوع الشمس الموجود
موجود ينتج النهار موجود وطريق رد الثاني ان يق الليل مناف لطلوع
الشمس الموجود وكل ما هو مناف لطلوع الشمس الموجود ليس بموجود ينتج
الليل ليس بموجود ولما فرغ عن المبادي المنطقية اشار الى المبادي
اللغوية لاحتياج الفن اليه كما مر بقوله المطلب الثاني في
المبادي اللغوية وهي ما يتوقف عليه هذا العلم من المسائل التي
من شانها ان يبين في اللغة ولما كانت هي في اللغة تعلق الكلام بحدها
وطريق معرفتها وابتداء وضعها وقسامها فلذا قال اللغة اصلها
لغي من لغي بالكسر اذا لهج بالكلام والهاء عوض عن اللام لفظ وهو في
اللغة الرمي ولذلك سميت الدنيا لافظة لانها ترمي بمن فيها الى الاخرة
ثم اطلق على ما يتلفظ به الانسان حقيقة او حكما وضع الوضع

تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني وبه يخرج المهمل
المعنى وهو ما يفهم من اللفظ لفظا كان او غيره مفردا كان او مركبا وقيل
ليس الغرض من وضع الالفاظ المفردة افادة معانيها المفردة بل استفادة
المركب منها بانضمام بعضها مع بعض على وجه مخصوص لان الافادة يتوقف
على العلم بالوضع المتوقف على فهم المعنى بالذات فلو توقف فهم المعنى على اللفظ
وافادته لزم الدور واجيب بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف
على العلم السابق بالوضع وهذا العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال
بالضرورة بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغاير الفهمين ويمكن
ان يجاب ايضا بان الوضع يتوقف على فهم نفس المعنى وكونه مراد المتكلم
يستفاد منه ويتوقف على دلالته فلا دور ولما وجب معرفة اللغات
وليس العقل مستقلا بها اذ التعيين ممكن بالذات فلا يحكم العقل به ولا
بعدمه الا لموجب اشار الى ما يحصل به تلك المعرفة بقوله وطريقها
النقل وهو العمدة وان كان للعقل ايضا مدخل فيه اذ صدق الناقل مما لا
بد منه وانه مما لا يحصل الا بالعقل والنظر في شرائطه لا بالنقل والا دار او
تسلسل ثم النقل على قسمين الاول تواتر يفيد بنفسه القطع بصدق
الناقلين وهو فيما لا يقبل التشكيك كالدار والنار والسماء والارض
الى غير ذلك من الاسماء المشهورة المتداولة بين الناس كافة فان علمنا
بها كعلمنا بهذا وذلك و الثاني احاد يفيد بنفسه ظنا وهو
فيما يقبل التشكيك كالجبل للنخل وجزل للحطب اليابس الى غير ذلك من
اللغات الغريبة المروية معنعنة من الادباء كالخليل والاصمعي وقيل الرواة
معدودون على انهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والخطاء عليهم جائز
والعم قد وقع الخلاف في كثير من الاسماء المشهورة كالجلالة فانهم اختلفوا

في انه سرياني او عربي مشتق او غير مشتق كلي او جزئي فكيف يحصل التواتر
واجيب بان القدح في الاول مكابرة لكونه انكارا لما علم بالوجدان وهو
غير مسموع ومطلق الاحتمال لا يقدح في الثاني لانه ينافي القطع ولكن لا قدح
فيه واعلم انهم قد اختلفوا في ان اللغة هل تثبت قياسا ام لا ولا بد
من تحرير محل النزاع فنقول ليس النزاع في نحو زيد مما وضع لشيء مع توجيه
بدون علة توجيه وان كان قد يطلق على الغير بالمشابهة ولا في نحو
ولا في نحو ضارب مما علم وضعه لذات ما له الصفة نقلا ولا في رفع الفاعل
مما علم كونه لكل ما اسند اليه الفعل او شبهه مقدما عليه على جهة قيامه
به استقراء فان اطلاقهما على الجزئيات المخصوصة كاطلاق الكلي على الجزئي
فلا يكون بعضها اصلا للبعض حتى بل النزاع في ان ما وضع لشيء فيه
وصف صالح للعلية وهو يدور معه وجودا وعدما ثم وجد ذلك
الوصف في غير ذلك الشيء هل يطلق على ذلك الغير وضعا ام لا فالمختار
عند المحققين منهم المصنف رحمه الله هو الثاني ولذا قال ولا تثبت اي اللغة
قياسا لما يجيء من ابطال العمل بالقياس ولجواز ان يصرح الواضع باعتبار
ذلك الوصف في غير ذلك الشيء وبعدمه بدليل منعهم طرد الادهم
والابلق والقارورة فاذا سكت عنهما فالاحتمالان متساويان فترجيح
احدهما على الاخر تحكم ومن حكم به فعليه اثبات الرجحان وهذا الدليل
جار في القياس الشرعي ايضا قالوا الاسم دائر مع الوصف وجودا وعدما
والدوران يفيد الظن لغلبة المراد للدائر فاينما وجد ذلك وجد هذا
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة والجواب بان الدوران لو دل على العلية دل
على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه
علة لها ممنوع قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا

داير مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء منها علة لدايره فالاستدلال بالعلية
منقوض بهذه الصور ليس بشيء فان كون المدار صالحا للعلية معتبر كما اشرنا
اليه وليس شيء من تلك المدارات صالحا فلا نقض بل جواب المعارضة على
سبيل القلب بارتباط خلاف قول المستدل بدليله كما اشار اليه بقوله
والدوران منقلب تقريره ان ما ذكرتم وان دل على جواز اثبات
اللغة بالقياس لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاسم دار مع المحل منضما الى الوصف
وجودا وعدما فالوصف جزء العلة والاسم تابع للمجموع من حيث هو لا
للوصف وحده فلا يلزم وجوده حيث وجد الوصف فقط وان منع
الدوران عدما هنا منع الدوران وجودا ثمه لانه عين النزاع واعلم
انه لا ريب في اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون بعض وهذا الاختصاص
لكونه ممكنا لا بد له من مخصص قطعا اما ذات اللفظ بان يكون بينهما مناسبة
ذاتية مخصوصة نشأ منها ذلك الاختصاص او غيره وذلك الغير اما الله
تعالى او غيره والاول ذهب اليه عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة
واهل التكسير والمصنف وافق ساير المحققين في رده متمسكا بقوله والوضع
اي وضع اللفظ لنقيضين كالقرء للحيض والطهر وهما نقيضان
باعتبار ثبوتهما او سلبهما عن المحل القابل للوجود والطهر وان لم يكن نقيضا
للحيض لكنه مساو لنقيضه وهو اللاحيض واطلاق النقيض على مساويه شايع
كما في الضرورية والممكنة العامة يدفع المناسبة الذاتية بين اللفظ
والمعنى اذ لو تحققت المناسبة لزم ان يناسب اللفظ الواحد للنقيضين
بالطبع وهو ممتنع قيل لا نم استحالته كيف والمركب قد يقتضي لذاته اشياء
مختلفة كالشجر فانه يقتضي بالطبع حركة ابنية اغصانه الى العلو وعروقه الى
الاسفل وحركته في الكم واجيب بان بطلانه بديهي فانكاره مكابرة وقد يجاب

بما نحن

بما نحن فيه من ذلك في حرف واحد والبسيط يستحيل ان يختلف مقتضى ذاته قالوا
لو لم يكن الاختصاص لمناسبة ذاتية لا يخص واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه لو وجد فاما ان يكون هناك تخصيص من واضع او لا فعلى الثاني الترجح بلا
مرجح وعلى الاول يلزم ترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان لان الممكن لا يترجح بذاته
ولا يرجح احد الطرفين منه على الاخر الا بمرجح والجواب لا نم لزوم الترجيح
بلا مرجح كيف وارادة الواضع خالقا كان او مخلوقا مخصصة
ولا استحالة لان الفاعل المختار ان يرجح احد المتساويين على الاخر بالارادة
كتخصيص الله سبحانه ايجاد العالم بوقت معين مع تساوي نسبته الى جميع
الاوقات وتخصيص الناس الاعلام بالاشخاص مع تساوي النسبة و
الممتنع انما هو الترجح بلا مرجح ولا الترجيح بلا مرجح غير الارادة وانت خبير
بان بناء هذا الجواب على مذهب الاشاعرة دون المعتزلة المانعين من
الترجيح بمجرد الارادة وقد يقال المخصص هو خطور اللفظ وحده بالبال عنده
ارادة الوضع او سبق المعنى دون غيره حال خطور اللفظ المعين وفيه نظر
لانه ان تمشى فيما لا يخطر غيره فلا يتمشى فيما خطر هو وغيره وهو ظ على ان المخصص
لا يتصور عند من قال بان الواضع هو الله سبحانه واعلم ان كلام الخصم ظاهرا
لبطلانه ضروري ويمكن ان يكون رمزا وتنبيها على ما عليه ائمة الاشتقاق
والتصريف ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة
والرخاوة وغير ذلك مستدعية في حق المحيط بها علما ان لا يسوي بينها
واذا اخذ في تعيين شيء منها لمعنى ان لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق
الحكمة مثل ما ترى بالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو بالكسر شيء من غير ان يبين
والقصم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يتبين وان للتركيب
كالفعلان والفعلى بتحريك العين فيهما مثل النزوان والحيدى خواص ايضا

لان في حركته تنبيها على حركة مسماه ولما ثبت ان دلالة اللفظ بالوضع اراد
ان يشير الى الواضع فقال وهو اي الواضع اما الله سبحانه ذهب
اليه ابو الحسن الاشعري ومتابعوه والعلم بالوضع ح ن اي من التوقيف
الالهي اما بالوحي بذاته او بواسطة ارسال ملك عبدا او عبادا بكون
الالفاظ موضوعة للمعاني او بخلق اصوات وحروف في جسم او في
الاجسام واسماعها لواحد او جماعة او بخلق علم ضروري لواحد او جماعة
بان اللغات وضعت لتلك المعاني بدليل قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها فانه دل على ان جميع الاسماء بتوقيفه سبحانه فهو واضعها وكذلك
الافعال والحروف لان كل واحد منها يحتاج الى الاخر كما يشهد به الاستقراء
فيتعسر التكلم بالاسماء وحدها فتعليمها يستلزم تعليمهما ايضا وتخصيصها
بالذكر لانها اقوى ولعدم القائل بالفصل ولان الاسم في اللغة يطلق
على الكل والتخصيص من تصرف النحاة وبدليل قوله تعالى ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم حيث انه ليس المراد
بها العضو المخصوص اذ لا اختلاف في تركيبه ولو ثبت فانه في غيره
من الاعضاء ابلغ واكمل فكان جعل اية اولى فوجب حملها على اللغات
الصادرة عنها واطلاقها عليها من باب اطلاق اسم السبب على
المسبب كما في قوله تعالى حكاية واجعل لي لسان صدق في الاخرين وهو
من احسن وجوه المجاز او البشر ذهب اليه ابو هاشم واصحابه
والوضع عندهم ان واحدا او جماعة تواطؤا عليه لانبعاث
داعيتهم اليه ثم عرفوا غيرهم بقرينة الاشارة والتكرار كما انهم
يعلمون الاطفال كذلك بدليل وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه اي بلغتهم حيث دل على ان بعثة الرسول مسبوقة باللغة

فلو كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالبعثة فيلزم تقدم كل واحدة
منهما على نفسه زمانا وانه ظاهر البطلان وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانا
لا نسلم ان اللغة سابقة على البعثة لجواز ان يكون لسان قومه مجازا
من قبيل من قتل قتيلا بناء على ان الرسول يعرفهم اولا ثم يبلغ رسالته
فكان اللغة كانت متقدمة على الرسالة واما ثانيا فلانه ان تم الدليل
فانما يدل على ان ليس الواضع هو الله سبحانه ولا يلزم لمجرد هذا كون
الواضع هو البشر كما هو مذهب البهشمية لجواز ان يكون الواضع
ملكا او جنا واما ثالثا فلانه لا نم انها لو كانت توقيفية لكانت مسبوقة
ببعثة الرسول وانما يلزم ذلك اذا كان التوقيف بالارسال ولا
يجب ذلك لجواز ان يكون بالوحي الى نبي والنبي اعم من الرسول
والجواب عن الاول ان الاصل عدم التجوز وعن الثاني ان لا قائل بالمذهب
الاخر وعن الثالث ان الرسول اعم من ان يكون مبلغا للاحكام
او غيرها بل اعم من ان يكون بشرا او غيره فالنبي المبلغ للغات
هو ايضا رسول كالملك الذي جاءنا بالوحي فانه ايضا رسول للرسول
وهذا الجواب يدفع النقض الاتي ايضا فتدبر او منه تعالى
القدر المحتاج اليه من وضع الالفاظ التي بها يدعو الانسان
غيره الى التواضع والدلالة الاصطلاحية ومنا الباقي
ذهب اليه الاسفرايني وقد صرح جماعة من المحققين ان الثاني عنده
محتمل والقول بان ابتداء اللغات بالاصطلاح والثاني بالتوقيف
وان كان مذكورا في بعض الكتب لكن لم يتحقق صاحبه والا
اي وان لم يكن الضروري منه تعالى دار او تسلسل لان معرفة
الاصطلاح يتوقف على سبق معرفة ذلك القدر وذلك القدر

على هذا التقدير انما يعرف بالاصطلاح فيلزم توقف معرفته على سبق
معرفة الاصطلاح فان كان هذا عين الاصطلاح المتوقف على
معرفته لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وهما باطلان كما بين
في موضعه فلزم ثبوت المط ولا قطع في شيء منها
اي من هذه المذاهب ولذا توقف كثير من المحققين هنا وهو مختار
القاضي ابي بكر والغزالي وفي عبارته وعبارة العضدي والعلامة
نوع اشعار الى ان المسئلة علمية والظ منها اليقين ورد ذلك
بان الحق في مباحث اللغات هو ان ليس المط تحصيل القطع والا
لم يثبت المط في اكثر المسائل بل يكفي فيه الظن والظهور فلنا ان نقول
لجواز ان يكون المراد الالهام او الوضع و ارادة الحقائق و التوقيف على
وضع سابق هذا رد على الدليل الاول من وجوه الاول منع ان
يراد بالتعليم معناه الحقيقي لجواز ان يراد به الالهام وضع الالفاظ
لمعانيها حال كونه متعديا بان الحاجة ماسة الى كونها علامة دون غيرها
لاختصاصها بخفة المؤنة وعموم الفائدة ووجودها مع وجود الحاجة
وانقضائها مع الانقضاء للحاجة مع احتياجه ع الى ما به يظهر ما في
ضميره لوضعها لمعانيها وهذا مثل قوله تع وعلمناه صنعة لبوس
لكم اي الهمناه بالاتفاق وفيه ان هذا خلاف الظ فلا يعارضه الثاني
بعد التسليم منع ان يراد بالاسماء معناها المتعارف لجواز ان
يرادبها الحقائق والمسميات كتعليمه ان الخيل للكر والجمل للحمل والبل
قوله تع ثم عرضهم على الملائكة لان الضمير راجع الى الاسماء لعدم سبق
غيرها وضمير العاقل لا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب
العقلاء على غيرهم وفيه ان هذا يستلزم مجازين بخلاف رجوعه

على الاسماء

على الاسماء فانه مجاز واحد فتذكير الضمير ليس بدليل على ما ذكرتم والظاهر ان
ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات لدلالة الاسماء عليها ويدل عليه
قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فلما انبأهم باسمائهم لظهور ان المراد
به الزام الملائكة بطلب اسماء الاشياء على ما يدل عليه الاضافة ولولا
ان التعليم لها لما احتاج الالزام لان صحته انما يكون لو سال الملئكة
عما علم ادم اذ لو سالهم عن شيء اخر لما حصل الالزام لجواز ان يكونوا
عالمين بما علم ادم وفيه ان جواز هذا لا يستلزم عدم الالزام لحصوله
بسبب انبائه بالاسماء وعدم انبائهم بها الثالث بعد التسليم منع
الدلالة على ان الواضع هو الله سبحانه لجواز ان يعلمه بكون الواضع قوما
اخرين قبل ادم ع فعلمه ما اصطلحوا عليه ووقفه على وضعهم كما انا نعلم
اطفالنا ما اصطلح علماؤنا المتقدمون وفيه انه خلاف الظاهر لان
الاصل عدم وضع سابق والاقدار منع تعلق بالدليل الثاني
للمذهب الاول تقريره سلمنا ان ليس المراد بالالسنة العضو المخصوص
لكن لا نم تعين حملها على اللغات لجواز حملها على الاقدار على وضع اللغات
اللغات ولا شك ان التوقيف عليها بعد الوضع والاقدار عليه سواء
في كونها اثنين فكونه اية لا يدل على ثبوت احدهما دون الاخر والاول
يرجح من وجوه الاول ان اطلاق اللسان على ما صدر منه اللغات اولى
عن اطلاقه على غيره وهو الاقدار على وضعها الثاني ان ارادة الاقدار تقتضي
زيادة الاضمار الثالث ان اطلاق اللسان شايع ذايع حتى كانه حقيقة
عرفية كما يق فلان يعرف لسان العرب اي لغتهم بخلاف اطلاقه على الاقدار
فانه نادر جدا والثاني يرجح بان الاقدار على الوضع ادل على كمال القدرة
وبديع الصنع من التعليم وبان حمله يستحق به عليه فاعليته للاختلاف

بلا واسطة ابلغ من جهة علمه بالواسطة والجواب عنهما ان الكلام في
الظهور لا في الاولوية من جهة المبالغة على انه يقع التعارض ح بينهما
وبين الاثنين من الوجوه المذكورة فيبقى واحد بلا معارض للاول فيرجح
وقد يق حمل الالسنة على الاقدار غير سديد فان اقدار الله تعالى ايانا
على الوضع غير مختلف انما المختلف اوضاع اللغات او اللغات
الموضوعة وهي غير الاقدار وانت خبير بان هذا مشترك لان
الاقدار بازاء التوقيف وكما لا يصح اختلاف اقداركم لا يصح اختلاف
توقيفكم والجواب عنهما ان الاختلاف الحقيقي غير لازم والاعتباري
متحقق فيهما **تعليم آدم** رد على دليل ابي هاشم ومتابعيه بيانه
ان دلالة الاية على مسبوقية الرسالة باللغة مسلمة لكن قوله ولو
كانت اللغة توقيفية لكانت مسبوقة بالرسالة ممنوع لجواز تعليمه سبحانه
لادم وتوقيفه له بان اللغات موضوعة للمعاني المخصوصة باحد الوجوه
المذكورة لا لقوم الرسول اذ لا يتصور تعليمه اياهم الا بارسال رسول
اليهم فيتاخر اللغات عن الرسالة مع تقدمها عليها بحكم الاية فيلزم المحذور
واما اذا كان آدم هو الذي علمه الله سبحانه فلا يلزم ذلك فانه علم ابناءه
ثم ارسل اليهم فكانت الرسالة بعد لغة قومه ومعرفة اللغة قبلها فلا
محذور ومثل هذا يجري في غير آدم من الرسل عليهم السلم الا ان الظاهر
ما ذكره المص ره وقد يق لا نم مسبوقية اللغات بالرسالة على تقدير
كونها توقيفية لجواز حصولها بالالهام او تخلق اصوات وحروف في
اجسام جمادية او تخلق علم ضروري في عاقل واحد او في اكثر كما مر جواب
ان ذلك وان كان محتملا لكنه خلاف الظ جدا ونحن ندعي الظهور
والاحتمالات البعيدة لا تدفعه وقد يجاب عن الاخير بان العلم الضروري

بالوضع

بالوضع يقتضي العلم الضروري بالواضع وهو الله تع على هذا التقدير فيلزم
ان لا يكون ذلك العاقل مكلفا بالمعرفة وهو باطل اجماعا وهو ليس بشيء
لان العلم بالوضع انما يقتضي العلم بواضع ما لا بواضع واحد معين وعلى
تقدير التسليم يلزم ان لا يكون ذلك العاقل مكلفا بالمعرفة فقط ونحن
نلتزمه والاجماع على ان كل عاقل مكلف بالمعرفة ممنوع كيف لا وقد قال
جمع من المحققين كالغزالي وغيره ان المعرفة ضرورية **والتعريف**
رد على الثالث بيانه ان قوله وذلك القدر على هذا التقدير انما يعرف
بالاصطلاح ممنوع لجواز ان يحصل لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن
من غير ان يكون لذلك الغير معرفة وشعور على الوضع وبعد ذلك يتفقون
على المواضعات **كما في الاطفال** اي كما في تعريف الوالدين
لغتهم للاطفال بتكرير الخطاب عليهم مرة بعد اخرى مع علمهم بالاوضاع
وبهذا يظهر انه يمكن منع توقف معرفة الاصطلاح على سبق معرفة ذلك
القدر بل الترديد كاف في الكل لان ذلك ح انما هو اصطلاح ذلك الواحد
فاذا جاز له تعريف اصطلاحه بالترديد فقد جاز ذلك للكل وللقائل ان
يمنع كون تعريف الاطفال باشارات الوالدين لجواز ان يكون
بخلق العلم الضروري فيهم والاشارات شرطه ولما اراد ان يبين
اقسام اللفظ وكان البحث عنها من حيث الدلالة تصدى لذكر الدلالة
اولا فقوله **فصل دلالة اللفظ** اللام للعهد اشارة الى اللفظ
الموضوع فخرج بالاضافة الدلالة الغير اللفظية وضعية كانت او
عقلية والدلالة اللفظية الغير الوضعية عقلية كانت او طبعية فانحصر
البحث بالدلالة اللفظية الوضعية والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم
من العلم به العلم بشيء آخر والدلالة اللفظية الوضعية عرفوها بانها

انفهام المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع **على**
معناه المتبادر من اضافة المعنى اليه كمال معناه فلا حاجة في اخراج
جزئه الى قيد الكمال **مطابقة** تسمية للمسبب باسم السبب كدلالة
الانسان على الحيوان الناطق **وعلى جزئه الضمني تضمن**
كدلالته على الحيوان وحده وفي توصيف الجزء بالضمني ايماء الى ان الدلالة
التضمنية دلالة على الجزء في ضمن الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة
مركبة من دلالتين احديهما على الجزء واخريهما على الكل بل بمعنى ان هناك
دلالة بسيطة متعلقة بامر ذي جزء فيفهم الجزء في ضمن الكل فالدلالة على الكل
لا تغاير الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة
الى المجموع من حيث هو تسمى مطابقة والى الجزء تضمنا فالفرق بين الدلالتين
انما هو بالاعتبار وليس التضمن تابعا للمطابقة بحسب الذات بان ينتقل
الذهن من اللفظ الى الكل ثم منه الى الجزء كما ذهب اليه بعض المتطفلين لاستلزامه
تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع انه متقدم على عكس ذلك
في الوجودين نعم كثيرا ما يقال ان الدلالة التضمنية تابعة للمطابقة نظرا
الى ان المقصود من وضع اللفظ لمعنى مركب هو معرفة المجموع من حيث
هو فالدلالة باعتبار انتسابها الى الجزء تتبع لها باعتبار انتسابها
الى الكل لا يقال اذا اتحدتا ذاتا فكيف يتصور ان يكون احديهما في ضمن
الاخرى لانه يقال لما كان جزء المعنى في ضمنه كانت نسبتها الى الجزء
كانها في ضمن نسبتها الى الكل فالدلالة باعتبار الاول كانها في ضمنها
بالاعتبار الثاني ولا محذور فيه **وعلى خارجه اللازم** كالزوجية
للاربعة وانما اعتبر لزوم الخارج لان اللفظ لا يدل على كل خارج
لاستحالة دلالته على امور غير متناهية ولا على بعض دون بعض كمسمى له

الترجح

الترجح بلا مرجح ولعدم الفهم فلا بد من تحقق علاقة اللزوم لينتقل الذهن بملاحظته
من المسمى الى الخارج ومنهم من قيده بالذهني وهو كون الخارج بحيث يلزم
من تصور المسمى تصوره فيرد ان لزوم كثير من المجازات غير بين
فيخرج عن حد الالتزام واجاب بعض الفضلاء بان المجاز لا بد له من قرينة
وفهم المعنى معها موجب لفهم الخارج فيكون بينهما لزوم ذهني وفيه
نظر لان الدال حينئذ ان كان هو المجموع المركب من اللفظ والقرينة
لزم ان لا يكون ذلك المجموع لفظا اذا كانت القرينة عقلية فلا يصح جعل
دلالته قسما من دلالة اللفظية وان كان هو اللفظ بمعونة القرينة
كان هذا الجواب مما يؤيد ذلك الايراد لانه اذا لم يلزم من مجرد فهم
المسمى فهم الخارج بل احتاج الى القرينة لم يكن اللزوم البين شرطا والتحقيق
ان الخلاف في هذا الاشتراط مبني على تفسير الدلالة فمن فسرها بفهم
المعنى من اللفظ متى اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع اشترط ذلك
ومن فسرها بفهم المعنى من اللفظ اذا اطلق لم يشترط ذلك اذ يكفي الفهم والانتقال
في الجملة والاول مذهب ارباب الميزان والثاني مذهب ارباب الاصول
والبيان ولذا اطلق اولا ثم صرح ثانيا بقوله **ولو عرفا** اي ولو كان
لزوم الخارج مستندا الى العرف كالجود بالنظر الى حاتم والبخل بالنسبة
الى مادر والفهاهة بالقياس الى باقل **التزام** وحيثية معتبرة
في التعريفات احترازا عن المشتركات بين الكل والجزء كالامكان
للخاص والعام او بين الملزوم واللازم كالشمس للقرص والشعاع **ثم**
ان فصل قصدا جاريا على قانون اللغة فلا يلزم تركيب زيد
لو قصد بجزء جزء معناه **بجزئيه** المترتب مع جزء اخر في
السمع ليخرج مثل ضرب وضارب مما دل بمادته على معنى وبصورته على

معنى جزء منضما اليه وهو قسم من التخصيص والحكمي فيدخل مثل اضرب
جزء وهو اي جزء معناه مطابقيا كان او تضمنيا او التزاميا قيل
لا يصدق ح تعريف المركب على شيء من افراده بل يصدق عليها تعريف
المفرد فينتقض التعريفان جمعا ومنعا بيان ذلك انه لا بد في المركب
من ان يقصد بجزئه جزء كل واحد من تلك المعاني وكل مركب فرض
لا بد من ان يتضمن جزؤه او لازمه للجزء او لازم بسيط لئلا يلزم
التسلسل فلا يقصد ح بجزء اللفظ جزء ذلك المعنى البسيط التضمني او الالتزامي
واجيب بان المراد بالقصد في تعريف المركب القصد في الجملة اي
في بعض اجزاء تلك المعاني لا في جميعها وبعدم القصد في تعريف المفرد
انتفاؤه من جميع الوجوه فاذا قصد بجزء اللفظ جزء معنى واحد
من تلك المعاني كان اللفظ مركبا مثل الحيوان الناطق فانه وان لم يقصد
بجزئه جزء المعنى البسيط كالجوهر مثلا لكنه قصد بجزء منه جزء
معناه المطابقي فاندفع النقض ح من المحققين من قيد مورد القسمة
بالمطابقة لئلا يرد عليه هذا فعاد عليه النقض بالمركبات المجازية ه
فمركب نحو الحيوان الناطق واضرب وتضرب للمخاطب
دون الغائب لان حرف المضارعة فيه انما تدل على نسبة الفعل الى
فاعل ما لا الى فاعل معين وجزء المعنى انما هو هذا لا ذاك والا
فمفرد وله اقسام باعتبار انتفاء القيود المعتبرة في قسميه منها
نحو عبد الله وبعلبك وتابط شرا علما لعدم دلالة اجزائها على شيء
حال العلمية اما اذا اشترط في الدلالة القصد فظ واما اذا لم يشترط
فلعدم دلالتها من حيث كونها اجزاء للاعلام وان دلت من جهة اوضاع
اخر لا لعدم فهم المعاني الاصلية عند القرينة الدالة على انها مستعملة

في المثا

في المعاني العلمية كما قال بعض المحققين لان القرينة مانعة من الارادة دون الفهم
كما في المشترك ولورود النقض عند عدمها فان استقل اي المفرد
في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم كلمة اخرى للدلالة على متعلقه
ولم يدل بهيئته اي بصيغته وصورته على زمان من الازمنة
الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال فاسم سواء لم يدل عليه اصلا
كزيد او دل ولكن لا بحسب الصيغة وح فالزمان نفس مدلوله كاليوم او
جزء كالصبوح او خارج عنه كاسم الفاعل حال العمل نحو زيد ضارب
او دل ففعل نحو ضرب يضرب فان الاول بصورته دل على الزمان
الماضي والثاني على الزمان المستقبل بدليل اختلاف الصورة وان اتحدت
المادة واتحاده عند اتحاد الصورة وان اختلفت المادة وقيل في المقدمتين
نظر اما الاول فلاختلاف صور الماضي في الخطاب والتكلم والغيبة مع
اتحاد الزمان واما الثانية فلاتحاد صور المضارع مع اختلاف الزمان
من الحال والاستقبال واجيب بان المراد ان للماضي طائفة من الصور
لغة وللحال والاستقبال طائفة اخرى مشتركة بينهما ولا شك انه كلما
وجد فرد من الطائفة الاولى وجد الزمان الماضي سواء اتحدت المادة
او اختلفت ولم يوجد شيء من الزمانين الاخيرين وكلما وجد فرد من
الطائفة الثانية وجد الزمانان ولم يوجد الزمان الماضي وهذا هو
المراد بالمقدمة الثانية ولا خفاء في صدقه وكلما انتفت عن المادة الطائفة
الاولى باسرها وتحقق فيها شيء من افراد الطائفة الثانية انتفت
[دلالت]ه على الزمان الماضي وتحققت الدلالة على الزمانين وكلما انعكس
انعكس الحكم وهذا هو المراد بالمقدمة الاولى ولا شك في صدقه ايضا
فاندفع البحث على المقدمتين والا اي وان لم يستقل

في الدلالة على معناه بل يحتاج فيها الى ضم ما يدل على متعلقه كحروف لكن
والى فان دلالتهما على الابتداء والانتهاء المخصوص تتوقف على ضم ما
يدل على متعلقيهما كالبصرة والكوفة في قولنا سرت من البصرة الى الكوفة
واما نحو ذو وفوق وتحت الى غير ذلك مما لا يحصى فانها وان لم يجز
استعمالها الا بمتعلقاتها لكن لا لافادة معانيها بل ليتوصل بها الى ما
هو الغرض من وضعها فان الصاحب وهو معنى ذو يفهم منه عند
اطلاقه لكن لما كان الغرض من وضعه التوصل به الى الوصف باسماء
الاجناس في نحو زيد ذو مال وجب اضافته لتحصيل ذلك الغرض
لا لفهم معناه والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع
مع فهم المعنى ظاهر ثم اللفظ المفرد ينقسم تارة اخرى باعتبار نسبته
الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام لانهما اما متحدان او متعددان
او اللفظ متحد والمعنى متعدد او بالعكس فهذه اربعة اقسام والمص
اشار الى الاول بقوله وان اتحد معناه اي معنى المفرد
المستعمل حال كونه متساويا في كثرته هو الافراد الموجودة
او المقدرة كالانسان والعنقاء فمتواطي لتوافق الكثير في
صدقه عليها ومتفاوتا باولوية او اولوية او باشدية كالوجود
للخالق والمخلوق فانه في الخالق اولى واقدم واشد من المخلوق
فمشكك لانه يشكك السامع في انه متواطي او مشترك لفظي
باعتبار توافق افراده في اصل المعنى وتخالف باحد الوجوه المذكورة
اورد عليه بان ما به التفاوت ان كان داخلا في مفهوم المشكك
فلا اشتراك فيه للافراد فانه في الاشد دون الاضعف والا فلا تفاوت
بينها فيه واجيب بانه في مفهوم الاشد باعتبار حصول المشترك

فيه وصدقه

فيه وصدقه عليه لا في مفهوم المشكك فالافراد متفاوتة في الماهيات
في ذلك المفهوم والمفهوم مشترك بينهما وفي هذا المقام بحث لان
متحد المعنى غير منحصر في الكلي لجواز ان يكون جزئيا ويمكن ان يجاب
بانه اكتفى بذكر احد المتقابلين عن ذكر الآخر او اغمض الكلي بالذكر
دون الجزئي لكونه اصلا ولبيان تفاوت مراتبه والى الثالث
بقوله وان كثر اي معناه فمشترك اي فذلك اللفظ
مشترك فيه بالنظر الى المعنيين معا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما
فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده معلوم فكان مشتركا من هذه
الحيثية وكون المراد منه هذا او ذاك غير مظنون لنا وفي نسبته
اليهما فكان مجملا من هذه الجهة والقول بالعكس مطروح فان الاشتراك
لا يتصور الا بين شيئين ان وضع اي عين بنفسه لها مطلقا
من واحد او متعدد سواء كان ذلك المتعدد من اهل اصطلاح واحد
او لم يكن لكل واحد من تلك المعاني باوضاع متعددة
ابتداء بلا ملاحظة مناسبة لوضع سابق سواء وقع النقل او لا
فيندرج فيه المرتجل كالعين والقرء والجون واعلم انهم قد اختلفوا
في انه هل يجوز ان يراد في حال واحدة من معبر واحد بالمشترك
معانيه بطريق الحقيقة ام لا فذهب طائفة الى الاول وفرقة الى الثاني
واستدلوا بانه اذا لم يكن اللفظ موضوعا لمجموع المعاني من حيث
هو لم يجز استعماله فيه حقيقة وان وضع له كان استعماله في بعض
معانيه دون الجميع وهو خارج عن محل النزاع واختار البيضاوي
الشق الاول واجاب بان عدم كونه حقيقة في المجموع ممنوع لم لا
يكفي الوضع للاستعمال في الجميع حقيقة والجواب ان هذا المنع مكابرة

فان الكل المجموعي غير الكل الافرادي واذا وضع للثاني واستعمل في الاول
كان استعمالا في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة قالوا لو لم يجز لم يقع
ولكنه وقع لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من
الله مغفرة ومن غيره استغفار والمراد من الآية كلاهما والجواب انه يجوز
ان يكون خبر الله مقدرا بالقرينة المذكورة اي ان الله يصلي وملائكته
يصلون ومثل هذا ليس بعزيز ولقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب فان لفظ
السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض وبين الانقياد والمراد
كلاهما لانه اراد بسجود غير الناس الانقياد وهو ظاهر وبسجود كثير من الناس
وضع الجبهة دون الانقياد والا فلا وجه التخصيص لاستواء الجميع في
الانقياد واعترض عليه بان حرف العطف لا يقتضي التكرار بمثابة
العامل حتى يكون التقدير يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
هكذا فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس مما
نحن فيه واجاب عنه البيضاوي بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة
العامل سلمنا لكنه بمثابة بعينه لكونه قرينة له وحينئذ يكون لفظا واحدا
مرادا به معاني مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل
متفقا عليه عند النحاة فمنعه مكابرة واما كونه بمثابته فان اريد بعينه
لفظا فمسلم ولا يضر وان اريد لفظا ومعنى فممنوع ثم انه منقوض
بقولهم العين باصرة وفوارة وكذا وكذا فليتدبر والا اي وان
لم يوضع لكل واحد ثم يكون موضوعا للبعض ومنقولا عنه الى غيره
فمنقول ينسب الى الناقل فان كان هو الشرع سمي منقولا

شرعيا

شرعيا كالصلوة او العرف العام سمي منقولا عرفيا كالدابة او الخاص سمي
منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة ان اشتهر في الثاني المنقول
اليه وترك استعماله في الاول المنقول عنه بلا قرينة والنقل على خلاف
الاصل لان الاصل بقاء استعمال اللفظ في المعنى الاول نظرا الى جانب الاستصحاب
ولتوقفه على وضعه بازاء المعنى الاول ونسخه بان يصير مهجورا ووضع ثان
وعدم النقل لا يتوقف الا على الاول والا اي وان لم يشتهر في الثاني
فحقيقة ان استعمل في الاول وعلامتها التبادر اي سبق المعنى الى
الفهم مجردا عن القرينة عند استعماله ومجاز ان استعمل
في الثاني وهو يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة على احد الوجوه الاتية و
النقل من الاول الى غيره بخلاف الحقيقة فانها تحتاج الى الاول وحده
ولذلك قالوا الاصل في الاطلاق الحقيقة لاحتياج المجاز الى مقدمات
اكثر واعلم ان المجاز ان غلب على الحقيقة كالطلاق فان استعماله في
معناه المجازي وهو رفع النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي
وهو الارسال فالظاهر انه يحمل على المجاز الراجح وقيل تساويا لان كلا منهما
راجح من وجه آخر وقيل الحقيقة اولى والى الثاني بقوله واذا كثر
اي اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فان لكل منهما معنى غير معنى الآخر
فمتباينة سواء تباينت المسميات بذواتها كالسواد والبياض
او توصفت بان كان بعضها للذات وبعضها للصفة كالسيف و
الصارم او بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة كالناطق والفصيح
والى الرابع بقوله او كثر اللفظ فقط دون المعنى بان يكون
نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة واحدة بحسب الوضع وان كان
هو ايضا متعددا في نفسه فدخل فيه ترادف الالفاظ المشتركة وخرج

عنه ترادف الالفاظ المجازية **فمترادفة** من الترادف الذي
هو ركوب احد خلف آخر كان المعنى مركوب واللفظان راكبان
عليه سواء كانت من لغة واحدة او لغات كثيرة ثم اللفظ ينقسم بالنسبة
الى معناه مع ملاحظة الدلالة الى اقسام متعددة كما اشار اليها بقوله
فصل اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة التخاطب
وهو قيد للفعلين معا او للاول او للاخير فقط لقيام الاحتمال في اكثر النصوص
فنص من نصت الدابة اذا استخرجت بتحليلك منها سيرا فوق
سيرها المعتاد وسمي مجلس العروس منصة لازدياد ظهورها سائر المجالس
وقد عد القسم الاول والثاني والرابع المذكور في الفصل السابق منه **والا**
اي وان لم يكن كذلك بل يحتمل غيره وما هو سوى تلك الاقسام الثلثة مما
ذكر في ذلك الفصل فلا يخلو اما ان يكون احدهما راجحا والآخر مرجوحا
او هما متساويان **فالراجح** اي فاللفظ الراجح دلالته على احد معنييه وهو
الحقيقة والمنقول اليه **ظاهر** قال الشهيد انواعه اربعة الراجح بحسب
الحقيقة الشرعية كدلالة الحج على المناسك المخصوصة وبحسب الحقيقة
العرفية كدلالة او جاء احد منكم من الغائط على الحدث والمطلق
والعام بالنسبة الى مدلولهما **والمرجوح** اي اللفظ المرجوح بالنظر
الى احد معنييه وهو المنقول منه والمجاز **مأول من الاول**
اي رجع والتأويل رجع اللفظ الى بعض المعاني **واللفظ المساوي**
دلالته على معنييه وهو المشترك **مجمل** بالنظر الى كل واحد منهما
والمشترك بين الاولين اعني النص والظاهر وهو مطلق
الرجحان الذي هو جنس لهما الا ان الاول ممتاز عن الثاني بالمنع من
والثاني عن الاول بعدمه **محكم والمشترك بين الاخيرين**

اعني الاول



٤٧

اعني الاول والمجمل وهو عدم الرجحان الذي هو جنس لهما لكنه ممتاز
الاول عن الثاني بالمرجوحية والثاني عن الاول بعدمها **متشابه** وفي جعل
المشترك محكما ومتشابها مناقشة ظاهرة اذ هما من اقسام اللفظ
والمشترك ليس منها **وان دل اللفظ على الطلب** اي على
طلب فعل فخرج ما لا يدل على طلب اصلا وما دل على طلب الترك
من النهي كما ذهب اليه جماعة ولو جعلناه عبارة عن طلب فعل
الضد كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا بد في اخراجه من تقييد
الفعل في الامر بكونه غير كف حال كون ذلك اللفظ صادرا
من مستعل سواء كان عاليا في الواقع ام لا **فامر** كامرت
ومن مساو مع قصد التساوي **فالتماس ومن سافل**
مع قصد التسافل **فسؤال ودعاء** نحو اللهم اغفر لي **فصل**
المشترك لم يعرفه لانه ظهر في الفصل السابق انه لفظ موضوع
لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمنقول والمجاز على القول
بوضعه والمنقول وقد عرفه العلامة والامام الرازي بانه لفظ
موضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال
خرج بتعدد الحقيقة المترادف وبالوضع الاول المجاز وبقيد
حيثية المتواطي وفيه نظر لانه لا وجه لتخصيص المترادف بالخروج
من بين سائر الالفاظ المتحدة المعنى ولان المتواطي انما وضع لحقيقة
واحدة مشتركة لا لحقيقتين فهو خارج بقيد الاول واعلم ان
المشترك اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا والممكن اما ان
يكون واقعا اولا فهذه احتمالات اربعة وقد ذهب الى كل
واحد منها طائفة الا انه لا فرق بين كونه واقعا ممكنا وبين كونه

واجبا عند التحقيق لان الوجوب ههنا الوجوب بالغير والممكن
الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن ما لم يجب عن الغير لم يقع
وكذا الممكن الغير الواقع وهو الممتنع لمثل ما ذكرنا فالاربعة راجعة
الى الوقوع ولا عدمه فلذلك لم يتعرض المصنف الا لها **واقع
في اللغة لثبوت العين** وهي للباصرة والذهب مثلا
وامثالها كالقرء والجون ونحوهما لان تردد الذهن عند سماع
الالفاظ بلا قرينة انه الاشتراك اللفظي اذ لو كان معنويا او حقيقة
ومجازا لما كان كذلك ومن قال بانه يجوز ان يكون لامر مشترك او
لواحد معين ثم خفي موضع الحقيقة وكثر مجازها لا يلتفت اليه لان
ذلك احتمال بعيد والكلام للغالب لا يجب ان يبنى على القطع الى نفي
من الاحتمالات البعيدة ولان ما ذكره لا ينفي كونها الان حقيقة فيها
وهو المقصود واستدل بعضهم على وجوب وقوعه اولا بان الالفاظ
متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعنى غير متناهية بالضرورة
واذ من جملتها الاعداد وهي غير متناهية فلو لم يقع الاشتراك ووضع
كل لفظ لمعنى واحد كان الزائد على المتناهي من المتناهي وهو الاكثر خاليا
عن الاسم واللازم باطل لانه يخل بغرض التفاسم اذ ما يفهم حينئذ
الزائد لما يعود من فهم المعنى بالالفاظ ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المصنف
رده بقوله **لا لخلو الاكثر** اي اكثر المعنى **عن الاسم لولاه**
اي المشترك لانا نمنع تناهي الالفاظ والمركب من المتناهي قد لا يكون
متناهيا كالعدد وسلمناه لكن الوضع انما يجب لمعان مختلفة كلية
وهي متناهية واما غيرها من الجزئيات فقد كفى الوضع لها عن مؤنة
الوضع له واصالة عدم التجوز يدفعه اصالة عدم الاشتراك والمجاز خير منه

قال الحاجب في مختصره ... المشترك واقع لخلو اكثر المسميات عن الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية ... واذا وضع كل لفظ لمعنى واحد ... بطلان اللازم ... تفهيم المعاني ...

سلمناه

سلمناه لكن الوضع انما يكون لمعان معقولة وهي متناهية لاستحالة
تعقل ما لا يتناهى على التفصيل سلمناه لكن لا نم فوات التفاهم لجواز
حصوله بالالفاظ المجازية سلمناه لكن يلزم اشتراك اللفظ بين معان
غير متناهية وانه يخل بالتفاهم فيرد عليه ما اعترف ببطلانه وثانيا
بانه لولا لاشترك الموجود بين الحادث والقديم اشتراكا معنويا
واللازم باطل اما الملازمة فلان الموجود يطلق عليهما بطريق الحقيقة
فلو لم يكن باعتبار وضعه لكل منهما بخصوصه لكان باعتبار وضعه
لامر مشترك بينهما فيكون مشتركا معنويا واما بطلان اللازم فلانه
وجب في القديم ممكن في الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا
لزم ان يكون الواحد بالحقيقة واجبا لذاته ممكنا وانه مح اذ الوجوب
والامكان من لوازم الماهيات وهما متنافيان وتنافي اللوازم
ملزوم لتنافي الملزومات فيلزم منافاة الشيء لنفسه ولما لم يكن
هذا ايضا مما ارتضاه المصنف رده بقوله **ولا لاشتراك الموجود
بين الحادث والقديم** معنى لولاه لانا نمنع بطلان اللازم
اذ لا استحالة في ان يكون الواحد بالحقيقة واجبا نظرا الى موصوف
لاقتضائه اياه اقتضاء تاما ممكنا نظرا الى اخر لعدم اقتضائه
كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع
انهما مشتركان بينهما معنى قال المانعون لو وقع لاختل المقصود
من الوضع وهو اعلام المراد افهامه واللازم باطل بيان الملازمة ان
الفهم لا يحصل مع الاشتراك لتساوي نسبته الى معانيه فلو فهم
منه المراد لزم الترجيح بلا مرجح **و** الجواب عنه بمنع الملازمة اما
اولا فبانه **لا اختلال في الفهم مع القرينة** الدالة على

تعيين المراد والتطويل ليس بلا فايدة لان المتكلم قد يقصد ابهام
احد دون احد فيفهم بقرينة معلومة له مجهولة لذلك الغير و
اما ثانيا فلان الاجمال في المعنى قد يقصد من اللفظ كا
التفصيل لغرض من الاغراض كما اذا سئل عن شيء فيخاف من
التصريح به ان يكذب ومن السكوت ان يجهل فيطلق مشتركا
ليصح له ان يقول ذا مرادي وكما اذا اراد ان يحصل للمخاطب مزيد
ثواب بواسطة السعي في تحصيل القرينة ليحصل له معرفة المطلوب من
خطاب على انه لو تم الدليل على امتناع وضعه بين قبيلة واحدة دون
قبيلتين فلا يلزم مما ذكرتم امتناعه مطلقا وهو المطلوب ولدل ايضا
على امتناع وضع اسماء الاجناس لانها لا تدل على خصوصيات مسمياتها
ايضا ولا اثباتا ولكنها واقعة اتفاقا ولدل ايضا على نفي المجاز وانه واقع
قطعا واختلف القايلون بوقوعه في اللغة في وقوعه في القران فذهب
المحققون اليه وهو مختار المص فلذا قال **وفي القران**
عطف على قوله في اللغة اي المشترك واقع في القران كقوله
تعالى ثلثة قروء فالقرء مشترك بين الطهر والحيض بدليل
التردد وقال المانعون لو وقع فاما ان يقع مبينا او غير مبين و
والاول باطل لان فيه تطويلا بلا فايدة لامكان اداء المقصود بما لا يحتاج
الى بيان والثاني ايضا باطل لانه غير مفيد للمقصود لنا واشار اليه
والى غيره والجواب لا نم ان الثاني باطل لانه يفيد اعادته فايدة اجمالية
مطلقة يفيد في الاحكام خاصة فايدة كما اشار اليه بقوله **و
الاستعداد** اي استعداد المخاطب للامتثال بالاتيان
بالمقصود عند البيان **فايدة** فان ذلك سبب كونه اطاعة

مستلزم

مستلزم لنيل الثواب كما ان عدمه بواسطة كونه عصيانا مستلزم لنيل العقاب
وقد يجاب بعد اختيار الاول بانا لا نم وجود التطويل لجواز ان يكون
القرينة حالية لا لفظية ولو سلم انها لفظية فلا نم انه مع القرينة اطول
مما يحتاج الى بيان ولو سلم فلا نم انه بلا فايدة لان البيان بعد الاجمال
لكونه ابلغ واوقع في النفس فايدة صرفة وصرف النظر الى القرينة
والفحص عنها لكونه متضمنا للثواب فايدة اخرى بل ربما يفيد لفظ
القرينة سوى التعيين معنى يناسب المقام فيحصل بالمجموع من زيادة
فايدة ما لا يحصل بذكر المنفرد ولما فرغ عن الاشتراك وكان بينه
وبين الترادف نوع مناسبة في ان التعدد من جهة واحدة فقط
اشار بعده الى الترادف بلا فصل بقوله **والترادف واقع**
لم يعرفه لانه قد علم في التقسيم السابق وربما يعرف بانه توارد
اللفظين فصاعدا على الانفراد اصالة على معنى واحد من جهة واحدة
فخرج بالانفراد التابع مع متبوعه نحو شيطان ليطان وبالاصالة
حقيقة والمجاز لمعنى واحد والمجاز ان له باعتبارين كما يق
للشجاع حسن الوجه اسد وبدر وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد
فان التاكيد يدل على تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه
والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فلا يتحد معناهما وبوحدة الجهة
الحد والمحدود ويندرج تحته ترادف المفردات والمركبات
مثل قعدت خوفا وجلست فرقا فانهما لفظان دالان بالانفراد
على معنى واحد باعتبار واحد نعم لو قيد اللفظ بالانفراد لما في المنهاج
لخرج عنه **كاسد وسبع** للحيوان الخاص وقعود وجلوس
للهيئة المخصوصة وانسان وبشر لنوع من الحيوان كل ذلك يظهر له

بالتتبع والاستقراء ولنص اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك حجة واختلفوا
في جواز وقوع احد المترادفين موقع صاحبه في التركيب فذهب
المحققون اليه مطلقا وذهب طائفة منهم الرازي الى عدمه وفصل
آخرون منهم صاحب المنهاج فاجازوا في لغة واحدة لا في لغتين
والمختار عند المص ره هو الاول فلذا قال **ويجوز تبادلهما**
اي المترادفين مطلقا لان صحة التركيب متعلق بالمعنى اذ الغرض من
تركيب الالفاظ تادية المعنى المركب وهي لا تختلف لقيام احد
المترادفين مقام الآخر لان كلا منهما يفيد عين ما افاده الآخر
فاذا جاز ان يق رايت انسانا جاء جاز ان يق رايت بشرا
قاعد لاتحاد المقصود فيهما وللقاعدة فروع منها قوله صلعم امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمقتضى القاعدة سقوط القتل
بلا اله غير الله او ما عدا الله او لا اله الا الرحمن وامثال ذلك ومنها
رواية الحديث بالمعنى وهي جائزة بشرطين احدهما اتحاد المعنى
في الصورتين والثاني تساوي العبارتين في الجلاء والخفاء لان الشارع
خاطب بالمحكم والمتشابه لاسرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها
عن وضعها ولا بد من ان يكون الراوي من علماء العربية ليكون
عالما بوجوه استعمال اللفظ ولما اورد المانعون مطلقا بانه لو جاز
ذلك لجاز خداي اكبر بدل الله اكبر واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة
بينة تعرض المص للجواب عنه بقوله **ولا يرد علينا خداي اكبر**
اما لمنع الملازمة ان اريد بها كثيرة الاحتياج لان الشارع عين لفظا
قطعا خاصا لا يجوز للمكلف العدول عنه ولولا ذلك لكان ذلك
جائزا واما لمنع بطلان التالي ان اريد بها غيرها مما يفيد اصل معنى

الله اكبر

الله اكبر على ان ذلك لا ينهض حجة على المفصلين احتج من قال بان
الترادف غير واقع اولا بانه لو وقع عرى وضع احد اللفظين عن
الفائدة لحصولها بالآخر واللازم باطل لانه عبث وهو على الحكيم
غير جائز **و** الجواب انه يفيد **التوسعة** في التعبير عن
المقصود لكثرة الذرائع اليه وقيل ليتمكن من تادية المقصود باحدى
العبارتين عند نسيان الاخرى وفيه ان التخصيص يوقف البيان
والتزيين اي تزيين الكلام برعاية جهات الحسن الحاصل من
احدهما دون الآخر كالسجع والقافية والموازنة والتجنيس نحو
البدعة شرك الشرك ولو قيل صاحبة الشرك لفات وثانيا بانه
لو وقع لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني تعريف لما عرف بالاول
وانه ع لانه تحصيل الحاصل **و** الجواب انه يفيد **تثنية العلامة**
اي يفيد نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بالمعنى بدلا لا حجا وانه غير
ع والجواب بان اللفظ علامة للمعنى لا معرف له ويجوز ان
ينصب لشيء واحد علامات ليس لشيء الا ان علامة الشيء ما يعرف
بها حاله العلامة فلا فرق بينها وبين المعرف ولما ظن ان الحد
والمحدود كالانسان والحيوان الناطق والتابع والمتبوع كشيطان
ليطان مترادفان اشار المص الى دفعه بقوله **وليس منه**
اي من باب الترادف **الحد** الحقيقي مع المحدود وانما
قيدنا بالحقيقي لان اللفظي مرادف له كما مر ودعوى الترادف بعيد
جدا **والتابع** مع المتبوع عرفهما بعضهم بانهما كل لفظين على
وزن واحد موضوعين او المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذكر التابع

دونه بيان ذلك ان الحد يدل على اجزاء المحدود باوضاع متعددة فدلالته
عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع فدلالته عليها اجمالية
مهما وان دلا على معنى واحد لكن لا بد لان عليه من جهة واحدة فلا
يكونان مترادفين لاعتبار اتحاد الجهة في الترادف والتابع لا يصح افراده
عن المتبوع ولو افرد لم يدل على شئ اصلا بخلاف المترادفين فلا يكون
منه ابدا **فصل الحقيقة** وهي فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ اذا
ثبت او بمعنى المفعول من حققته اذا اثبته ثم نقل من الزمان الذي
له ثبات في العقد المطابق للواقع لانه اولى بالثبوت من العقد
الغير المطابق ثم نقل منه الى القول المطابق ثم نقل منه الى الكلمة الثابتة
او المثبتة في مكانها الاصلي ومعناها الاولى والتاء على الاول ظاهر
لان فعيلا بمعنى فاعل لا يستوي فيه المذكر والمؤنث فكانت في الاصل
جارية على موصوف مؤنث ثم نقل مع التاء وعلى الثاني مشكل لان فعيلا
بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث فلم يكن في الاصل مع التاء ويدفع
هذا بانها للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة لانه اذا صار اللفظ
اسما بعد ما كان وصفا كانت اسميته فرعا للوصفية فيشبه المؤنث
لان المؤنث فرع المذكر فيجعل التاء في الفرع علامة للفرعية كما جعل في
الاصل المشبه به كذلك **لفظ** هذا جنس يندرج تحته الالفاظ كلها
مستعمل فصل عن المهمل وما يتوهم من انه اذا استعمل لفظ واحد
تارة في وضع اول واخرى في غيره سواء كان من شخصين ولو في زمان
واحد او من واحد في زمانين صدق كل واحد من الحدين عليه في
حال كل واحد من الاطلاقين فلا يكون شئ منهما مطردا ومنعكسا

مدفوع

مدفوع بان الصادر من هذا او في هذا الزمان غير الصادر من ذلك او في ذلك
الزمان لان بين ثبات بينهما مغايرة بالذات فاستقام طرد كل منهما
وكذا عكسهما فلا حاجة الى قيد زايد لاخراج مثله **في وضع اول**
اي بسبب وضع اول سواء كان من اهل اللغة او العرف او الشرع
وسواء كان شخصيا او نوعيا فلفظة في سببية للاستعمال وللماني هذا
المعنى شواهد لا صلة لها والا لزم اعتبار التجوز في الوضع وقيد الحيثية
او الحيثية في الحد ليصح تعلقها بالاستعمال ولئلا ينتقض الحد **بالصلوة**
مثلا اذا استعملها الشارع في الدعاء فانها مجاز قطعا **ويصدق**
عليها انه لفظ مستعمل في شئ وضع له اولا وانما يخرج عن الحد باحد
هذين القيدين اذ وضعها للدعاء ليس في اصطلاح التخاطب ولا
استعمالها من حيث انها موضوعة له اولا واستعمالها في السنة
وهو شايع مشهور بل ذهب جماعة من الاصوليين الى ان في لها حقيقة
شرعية لا يوجب شيئا من المحذورين اما الاول فظ واما الثاني
فلان استعمال الصلوة في الدعاء ليس بسبب وضع اول بل اما لمناسبة
بلا وضع او لوضع غير اول ملحوظ فيه وضع سابق على اختلاف الاصطلاحين
والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور من جزت المكان وهو مصدر
او مكان لان المفعل مشترك بينهما نقل من احدهما الى الفاعل وهو
الجائز ثم نقل منه الى اللفظ **مستعمل في غير** اي لغير وضع اول
وانما لم يقل في وضع غيره اي غير اول ليتناول المجاز على تقدير القول
بالوضع النوعي فيه وعدمه والقول بالوضع المتشخص فيه واعتبار
النقل في خصوصياته وان كان داخلا فيه الا انه يخرجه بقيد العلاقة
اذا المتبادر الى الفهم ان الاستعمال لمجرد علاقة معتبرة نوعها فلا مدخل

فيه النقل كما يخرج غير المستعمل بقيد المستعمل والحقيقة فى غيره قبل لحد غير
جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته اذ ليس هو مستعملا
فى غير وضع اول واجاب عنه العلامة الشيرازى بان حقيقة المطلق
مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كك فالاستعمال فى البعض يكون
فى غير ما وضع له لمجرد مناسبة ولما كان من حكم المجاز وجوب حمله
على ما اقتضاه الدليل دون حقيقته قيده بقوله لعلاقة قرينة ذى
المدلول الحقيقى وهى مناسبة بينهما يمكن بها الرجل من التجاوز عن
الى الآخر وانما اعتبرها لان اللفظ لم يوضع له بوضع جديد فلو لم يتحقق
المناسبة بينهما كان غير مقيد ولا شئ منهما اى من الحقيقة
والمجاز قبله اى قبل الاستعمال لانتفاء فصلهما وان كان ذلك
نادرا بل ربما يدعى وجوده لانتفاء معظم فوائد الوضع واعلم ان الاعلام
ليست حقيقة ولا مجازا صرح بذلك الامام الرازى فى المحصول والآمدى
فى الاحكام ومما يؤيد ذلك انهم صرحوا بان المراد من الوضع وضع
اللغة او الشرع او العرف وحصرت بالاستقراء فى خمسة
وعشرين وان كان بعض الاقسام منها مندرجا فى الآخر آ المجاورة
كجرى الميزاب ب السبب للمسبب كالمطر للنبات ج عكسه
كالاثم للخمر والاول اولى منه د الملزوم للازم كالنطق للدلالة ه
عكسه كالحرارة للنار والاول اولى منه و الكل للجزء كالاصابع للانامل
ز عكسه كالعين للرقيب والاول اولى منه ح المحل للحال نحو فليدع
ناديه ط عكسه نحو فاما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله اى فى
جنته ى الضد للضد كالشجاع للجبان ويمكن ارجاع كل هذا
الى الاول بان يراد بالمجاورة الاجتماع فى الاعيان او فى الاذهان

بالمشابهة

يا المشابهة وهى قد يكون فى صفة ظاهرة كالاسد للشجاع لمشابهتهما فى الجراءة
وقد يكون بحسب الصورة كالفرس للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز
استعارة يب المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة يج عكسه كا
المشفر للشفة وهذا اولى من الاول يد الخاص للعام كزيد للعام يه
عكسه كعكسه والاول اولى منه يو حذف المضاف نحو وجاء ربك
يز حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا وقد يتهما ان ينتظم الكلام او زيد
عليه ما نقص منه يح حذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا
تضلوا ويمكن ان يجعل لحذف مطلقا قسما واحدا يط الاول اليه
كالخمر للعصير ك الكون عليه كاليتيم للبالغ كا الة الشئ له كاللسان
للذكر كب احد البدلين للآخر كالدية للدم كج النكرة فى الاثبات
للعموم نحو علمت نفس كد المعرف باللام لواحد نحو ادخلوا الباب
اى بابا لقلاع الائمة كه الزيادة نحو ليس كمثله شئ وهى توصف
بان ينتظم الكلام عند اسقاطه واعلم انهم قد اختلفوا بعد الاتفاق على اعتبار
العلاقة فى انه هل يشترط النقل عن ائمة اللغة فى احاد المجاز باعيانها
ام يكفى فيه النظر الى وجود القرينة والاقتفاء باثرها فذهب الجمهور
الى الثانى ولذا قال ويكفى اى اعتبار نوع العلاقة لنوع المجاز عن نقله
اى نقل المجاز احادا واعيانا بنقل افراده فكلما وجد فرد من ذلك
النوع بين المعنى الحقيقى وغيره صح اطلاق اللفظ عليه وان لم يكن ذلك
منقولا عنهم وقد كثر ذلك فى المجازات والاطلاقات فان من تتبع
احوالهم وتفاصيل مقالاتهم من النظم والنثر علم انهم لا يتوقفون فى احاد
المجاز على النقل بل يعدون اختراعها من كمال البلاغة ولو كان النقل شرطا
فى صحة الاطلاق لما كان كك بل كانوا يخطئون بعضهم بعضا ولكان ارباب

اللغة بدونها لتدوين الحقائق قالوا اولا لو جاز التجوز لعلاقة من غير
نقل لجاز اطلاق الاب على الابن والنخل على الجبل لوجود علاقة السببية
والمشابهة واللازم باطل فكذا الملزوم والملازمة بينة والجواب انا
لا نم بطلان اللازم لان وجود ما يقتضي جواز ذلك تخلفه عنها لمانع
مخصوص بتلك الصورة لا لعدم النقل لا يقدح في ذلك الا فيقتضيا
ثم العلم بوجود المانع مجملا كاف في الجواب فلا علينا تعيينه وقال
الفاضل الاصفهاني المانع اما نصهم بالمنع واما خصوصيات هذه
المحال واما عدم اكتفاء الواضع في هذه الصورة بمثل هذه العلاقة
وقال العلامة بالاول ثم قال وفي نصهم عليه نظر ولو سلم فاللازم من
من الدليل عدم استقلال العلاقة في الاقتضاء ولا يلزم منه لزوم
انضمام النقل اليها لجواز ان يكون المقتضي مركبا منها ومن غير النقل
وقالوا ثانيا لو لم يكن النقل شرطا لكان استعمال اللفظ في احاد المجاز
اما قياسا او اختراعا واللازم بكلا قسميه باطل اما القياس فلما مر واما الاختراع
فلانه لا يكون من لغة العرب وكلامنا في ما فيه واما الملازمة فلان استعمال
اللفظ فيما لم يصرحوا به من الاحاد ان كان لعلة مشتركة بينه وبين ما
صرحوا به مقتضية لتعدية حكم الاستعمال فهو القياس والا فهو الاختراع
لغة لا تكلم بلغتهم والجواب لا نم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا انما
يكون كذلك لو لم يكن معلوما من كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك انما
علمنا بالاستقراء ان العلاقة مصححة للاطلاق كما في رفع الفاعل والاكرم
مما ذكر كون رفع الفاعل قياسا او اختراعا وانتم لا تقولون به واعلم
ان الاصوليين ذكروا وجوها يعرف بها التمييز بين الحقيقة والمجاز منها
ان ينص اهل اللغة باسمها او بحدها او بخواصها ومنها سبق المعنى

عن الفهم

عن الفهم في الحقيقة وسبق غيره في المجاز لولا القرينة وينتقض عكسهما بالمشترك
بالقياس الى معناه الحقيقي والمجازي لكن يمكن دفعه بان خاصة الشيء لا يجب
ان يكون شاملة لجميع افراده ومنها تعلق اللفظ بما يستحيل تعلقه به مثل واسأل
القرية ومنها ما اشار اليه المصنف بقوله وقد يعرف اي المجاز وفيه
نوع اشعار بتكثر ما به المعرفة بالسلب اي سلب المعنى الحقيقي عما استعمل
فيه اللفظ في نفس الامر ولا واسطة بين الحقيقة والمجاز بعد استعمال ما
يصح لهما فثبت احدهما يحصل العلم بالاخر واعترض بانه لا يعرف سلب
بعض المعاني الحقيقية عنه كون اللفظ مجازا فيه لان اللفظ اذا كان معناه
الحقيقي متعددا كالمشترك صح سلب كل واحد من المعنيين عن الاخر ولا
يوجب ذلك كون اللفظ مجازا فيه وسلب جميع ما هو معناه حقيقة
لا يعلم الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لاستحالة سلب الشيء
عن نفسه والعلم بانه ليس شيئا منها لا يحصل الا اذا علم ان اللفظ مجاز فيه
فاثبات كونه مجازا بعرفان السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطة والجواب انه
لا دور لانه انما يلزم لو اذا اطلق لفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه ام
مجاز ثم يستدل على مجازيته بسلب الحقيقة واما اذا علم ان للفظ معنى مجازيا
ومعنى حقيقيا ثم سمع في مقام ولم يعلم ايهما المراد في ذلك المقام فانه
يعرف بسلب الحقيقي عنه لامر يقتضيه ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان
اللفظ في ذلك المقام مجاز وايضا سلب البعض عن المستعمل فيه كاف في
افادة التجوز لان اللفظ حينئذ متردد فيه بين الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز دفعا
للاشتراك ولا يلزم الدور لان سلب البعض عنه لا يتوقف على العلم بانه
ليس شيئا من المعاني الحقيقية لانه يحتمل ان يكون بعضه اخر في بادي الراي
فان قيل ذلك لوجب ان يكون المشترك مجازا في كلا معنييه وهو باطل

فقطع اجيب بان ذلك فيما اذا لم يعلم انه حقيقة او مجاز واما اذا علم كونه
حقيقة كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او العلاقة فلا **وبعدم**
اطراده اي المجاز بان يطلق اللفظ على معنى لما يوجبه ولا يطلق على غيره
مع وجود ذلك الموجب فيه ايضا كالنخلة حيث يطلق على الانسان لطوله
ولا يطلق على طويل اخر غير الانسان فان قيل لو كان عدم الاطراد دليل المجاز
لكان السخي والفاضل مجازين لغير الله تعالى فانهما يطلقان على الانسان لجوده
وزيادة علمه ولا يطلقان عليه سبحانه مع وجود الكامل وعلمه الكامل
واللازم باطل اتفاقا اجيب بانهما مطردان فيما وضعا له فان السخي
داير بين الجود المطلق والجواد الذي من شانه البخل وكذا الفاضل داير بين
العلم مطلق والعالم الذي من شانه الجهل فلما وجدناهما لا يطلقان عليه
سبحانه علمنا انهما موضوعان للمقيدين فلا نقض لاطرادهما في معناهما
ولا عكس اي لا يعرف الحقيقة بالاطراد وان كان من احكامها اقتضاء
الموضوعة اياه اذ لا اطراد وليس من خواصها لان المجاز قد يطرد كما في الاسد
للشجاع والحمار للبليد وكلام المص احتمال اخر وان كان بعيدا وهو انه
لا انعكاس لهذه القاعدة في المجاز بمعنى ان عدم الاطراد ليس من خواصه
اذ لا بعض المجاز مطرد واعلم انهم قد اختلفوا في وقوعه في اللغة
فذهب اليه المحققون ونفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ومتابعوه قال
المجوزون قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد
الى غير ذلك مما يتبادر منه غير المعنى المراد عند التجرد عن القراين ويحتمل
به عند وجودها وهذا من دلايل المجاز قالوا لو كان واقعا فاما ان يكون
معه قرينة لتشعر بالمراد فكان هو مع القرينة غير محتمل لغير ذلك المعنى فكان
مع القرينة حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من غير قرينة

والمجموع

والمجموع لك فيحتمل الفهم وهو بعيد عن اهل الحكمة والبلاغة واطلاقهم جواب
لا نم كون المجموع حقيقة او المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القراين
فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع وعلى تقدير التسليم لا يضر اذ كلامنا ليس في
المجموع بل في جزئه ثم اختلف المجوزون في وقوعه في القران فنفاه
ابو بكر بن داود الاصفهاني واثبته المحققون منهم المص كما اشار اليه
بقوله **وفي القران كثير** نحو قوله تعالى القرية اي اهلها وقوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة المختصة بذات النفس
ثم استعير المشتق من الارادة للمشبه فجرت الاستعارة تبعية وقوله تعالى
واشتعل الراس شيبا شبه بياض الشيب وانتشاره في الراس بشعاع
النار وانتشاره في الحطب ثم استعير للاول الاشتعال الموضوع للثاني وقوله
تعالى فاصدع بما تؤمر شبه الفرق بين الحق والباطل بكسر الزجاجة في عدم الالتيام
ثم استعير للاول الصدع الموضوع للثاني الى غير ذلك من ضروب المجازات
التي يتعسر عدها ثم لا بد في الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زايد على وجه
في الخطاب ~~بالمجاز في المصلحة~~ على جهة الحقيقة لان الخطاب بالمجاز عدول
عن الحقيقة الموضوعة وتعدلها ما لم يوضع وذلك لا يكون الا لغرض زايد
فلا يجوز ان يتساويا عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب
بايهما شاء على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب ويمكن ان يكون الوجه في
ذلك التعريض لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتامل له لشق
فيستحق به زيادة ثواب وربما يكون الكلام على وجه المجاز افصح وابلغ
واحصر قال المخالف لو وقع المجاز في القران لصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه
واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان من قام به فعل
يشتق له اسم الفاعل منه والجواب عنه اولا منع الملازمة ان عنى من

حيث الشرع اذا اسماؤه تعالى عند جميع المحققين الا من شذ
توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فعدم صحة اطلاق المجوز
عليه سبحانه لعدم ورود الاذن عليه كما في الرحمن والرحيم وغيرهما على
انها لو كانت اصطلاحية فانما يجوز الاطلاق اذا لم يكن موهما لما لا يليق
بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد
بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه هو العلم الناشي من خطاب
وذلك مشوب بنفيه الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور ذلك فيما يدعوه الداعي الى ما لا
ينبغي والمتجوز من هذا القبيل لانه ماخوذ من الجواز فيوهم انه تعالى
مصدر الاتساع في الامور التي لا يليق بالهيئة وثانيا بتسليم الملازمة ومنع
بطلان اللازم ان عنى من حيث اللغة وقال ايضا المجاز كذب والكذب لا يقع
في القران اتفاقا بيان الصغرى ان المجاز كالحمار للبليد ينفى عنه لان جواز
النفي من علامات المجاز فيصدق نفيه فلا يصدق اثباته والا يجتمع د
النقيضان والجواب لا نم انه لو صدق نفي المجاز كذب المجاز وانما
يكذب ان لو كان صدق المجاز ونفيه باعتبار الحقيقة والمجاز اما اذا
كان صدقه باعتبار المجاز وكذبه باعتبار الحقيقة فلا يلزم ولا شك انه
كذلك واعلم ان اللفظ كالنكاح اذا علم وضعه لاحد المعنيين كالوطي وكان
استعماله في الاخر كالعقد محتملا لوجهين الوضع فيكون مشتركا والمناسبة
فيكون مجازا فقيل الاشتراك اولى من المجاز وقيل بالعكس وهو مختار
المص كما اشار اليه بقوله **وهو** اي المجاز **اولى من الاشتراك**
عند المعارضة لنوعين من الترجيح مفاسد الاشتراك وفوايد المجاز
اما المفاسد فثلثة الاولى ان الاشتراك بين الضدين يخل بالتفاهم

اتفاقا عند خفاء القرينة او عدمها بخلاف المجاز فانه يحمل ح على الحقيقة وفيه
نظر لانه ان اريد بالاخلال عدم دلالة المشترك على شي فهو باطل لان
العالم بالوضع يفهم منه جميع المعاني لكن يتوقف لعدم فهم المقصود
وان اريد به عدم دلالته على المقصود من حيث انه مقصود فيرد ان
المجاز ايضا كذلك بل الفساد فيه اشد حيث يحمل على غير المقصود الثانية
انه مؤد الى مستبعد وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد
المتكلم من ضده او نقيضه بحيل قرينة بخلاف المجاز فانه لما اعتبر فيه المناسبة
بينه وبين الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان ضده غير مستبعد
لانه حمل على ما هو المناسب له اقول فيه نظر لان فهم غير المراد اما عند
وجود قرينة المراد مع عدم الغفلة عنها او عدمه وعلى التقديرين يتصور
مثل ذلك في المجاز ايضا لانه اذا اراد من اللفظ معناه المتنازع فيه
على سبيل التجوز وغفل المخاطب عن القرينة او لم يكن هنا قرينة فقد فهم
منه ما هو غاية البعد عن المراد من نقيضه او ضده وهو المعنى الحقيقي فان
فهم ليس باعتبار المناسبة بينه وبين المراد لحصوله وان فرض عدم
ذلك الثالثة انه يوريث الاحتياج الى قرينتين بحسب معنى ولو في
استعمالين بخلاف التجوز فانه يوريث الاحتياج الى واحدة قيل المجاز
ايضا يحتاج الى قرينتين احديهما الصارفة للحقيقة عن الارادة وثانيهما
المعينة لذلك النوع المجاز وفيه ان واحدة يكفي للامرين واما الفوايد
فثلثة ايضا الاولى ان المجاز اغلب واكثر في اللغة والعرف من المشترك
يظهر ذلك بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز و
الكثرة دليل الرجحان الثانية قد يكون ابلغ وادل على تمام المقصود
فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ وادل من شبت لما فيه من

الاجمال والتفصيل وغير ذلك من اللطايف المشهورة الثالثة انه قد يتوصل
به الى انواع البديع كالسجع والمقابلة والتورية الى غير ذلك من المحسنات
المعنوية واللفظية فالوافي المجاز مفاسده وفي الاشتراك فوايده اما
المفاسد فثلثة الاولى ان المجاز يؤدي الى الخطاء اذ ربما يحمل على المعنى الحقيقي
عند عدم القرينة اذا كان المراد هو المعنى المجازي بخلاف المشترك لوجوب
التوقف فيه ففيه محذور واحد وهو جهل مراد المتكلم فقط بخلاف
المجاز فان فيه محذورين احدهما هذا والاخر الحمل على ما ليس بمراد
الثانية ان المجاز يحتاج الى وضع وعلاقة بخلاف المشترك فانه يحتاج
الى وضع فقط هذا اذا قلنا بان المجاز موضوع والا فلا ترجيح من هذا
الوجه الثالثة ان المجاز يحتاج الى قرينة تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها
بخلاف المشترك فانه يحتاج الى قرينة واما الفوايد فثلثة ايضا الاولى
ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع
محاله فلا مضطرب والمجاز قد لا يطرد فيضطرب فيه بحسب محاله
الثانية ان المشترك قد يفيد التوسعة في اللغة لصحة الاشتقاق منه
بالمعنيين اذا كان مما يشتق منه كما قرات بمعنى حاضت وطهرت
بخلاف المجاز فانه قد لا يشتق منه وان كان مما يصح له كالامر بمعنى
الفعل مجازا اذ لا يشتق منه امر ولا مامور الثالثة ان المشترك يصح منه
التجوز فيما يناسب كل واحد من المعنيين فيكثر فيه الفايدة لكونه زايدا
بين معان اربع بخلاف المجاز فانه لا يجوز التجوز منه اذ المجاز لفظ
مستعمل في غير الموضوع له من جهة انه مناسب له نعم المجاز قد يصير حقيقة
عرفية فيصح التجوز منه كلفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول من انه
مجاز في الدرجة الثالثة في المعنى المصطلح واذا ثبت ذلك ظهر ان المشترك

اولى

اولى من المجاز فالاولى الحاق الفرد المحتمل به وجواب اغلبيته اى اغلبية
وقوع المجاز وكثرة افراده تغليب مزاياه اى مزايا الاشتراك وفي فضله
في الدلالة على اولوية الحاق الفرد المحتمل به وان كانت تلك المزايا
مما يظن به اولوية المشترك بالنسبة الى المجاز وذلك لان الظن برجحان
المجاز الحاصل من جهة اغلبيته ووقوعه اشد واقوى من الظن برجحان المشترك
الحاصل من جهة انه جهات الاشتراك كما اذا جاء احد الى بلد كان
المسلم فيها قليلا ثم راى شخصا لم يعرف حاله فلا شك انه يظن انه كافر
ولا يظن انه مسلم لاولوية وقد تقرر الجواب بان اعتبار تلك المزايا
انما هو لكونها مظنة لغلبة وقوع المشترك بالقياس الى المجاز ولا عبرة
بتلك المظنة مع القطع بانتفاء تلك الغلبة لحصول العلم بغلبة وقوع
المجاز بالقياس الى المشترك وفيه نظر لان تلك المزايا انما هي
اسباب لاغلبية الظن برجحان المشترك لتحليه بالفوايد وتخليه عن
المفاسد لا لاغلبيته وقوعه وكثرة افراده فتامل مع معارضتها
اى مزايا الاشتراك بمثلها من مزايا المجاز غير الاغلبية فاذن
تبقى المزايا بها بلا مزية فيرجح المجاز لما فيه من الاغلبية المستقلة
في التاثير بلا معارض وفيه ان حكاية المعارضة غير تامة لان اغلب
مفاسد المشترك مشترك بينه وبين المجاز كما عرفت سابقا
واكثر فوايد المجاز اعني ما سوى الاغلبية مشترك بينهما الم فان المشترك
قد يكون ابلغ من المجاز اذا اقتضى المقام الاحتمال قد يتوصل به الى انواع
البديع كالتوجيه والايهام واعلم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا
ولا يجب من استعمال اللفظ فيما وضع له استعماله وقتا ما في غيره
لعلاقة وكذا لا يستلزم المجاز الحقيقة عند المحققين

كالرحمن لان الرحمة رقة القلب فاطلاقه على الله سبحانه مجاز
باعتبار افاضته الخير وهو لا يطلق على غيره سبحانه فلا يكون حقيقة
قط وقيل لان الرحمن ذو الرحمة والانعام مطلقا قديما كان او
حادثا فهو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا في خاص معين بخصوصه
مجازا وفيه نظر لانا لا نم ان الرحمن لذي الرحمة مطلقا بل الظ
انه لذي الرحمة القديم لان اللفظ اذا دار بين كونه للمطلق وكونه
للمقيد ووجدناه غير مطرد في المطلق علمنا انه مجاز فيه وحقيقة
في المقيد وقد مر مثله سلمناه لكن لا نم انه مجاز لجواز ان يكون منقولا
بدليل التبادر وعدم خطور غيره بالبال عند الاطلاق فهو حقيقة
عرفية وقيل لانه لو اخذ مذكر موصوف بالرحمة لان الالف والنون
للتذكير وهو لا يطلق عليه قط وانما يطلق على غيره وهو الله سبحانه فهو مجاز
لا حقيقة له وفيه نظر لان الصفة كالضارب مثلا موضوعة لما
اتصف بالحدث بلا قيد المذكورة والا لزم الجمع بين المتنافيين
مدخول ال، فيها قالوا لو لم يستلزم لعرى الوضع عن الفائدة وانه
باطل بيان ذلك ان فائدة وضع اللفظ هي استعماله فيما وضع له
فاذا انتفى انتفت الفائدة والجواب لا نم انحصار الفائدة فيما ذكرتم
كيف لا والفائدة في وضع هذا اللفظ صحته اي صحة
التجوز لما يناسب الموضوع له وفي نحو انبت الربيع البقل
مما لا يكون الفاعل فيه فاعلا حقيقة نحو جد جده وجرى النهر وجوه
اربعة مشهورة حاصلة من جهة التاويل في ذلك لانه
لما لم يكن الفاعل فيه فاعلا حقيقة لا بد من تاويل لئلا يكون الكلام
كاذبا وهو اما في اللفظ او في المعنى والاول اما في الفعل او الفاعل

او المركب

او المركب فهذه وجوه اربعة الاول التاويل في المعنى وهو ان المتكلم اورد هذا
المركب لتصور اثبات الربيع فينتقل الذهن اليه الى مضمون جملة اخرى
وهي انبت الله البقل في الربيع لما بينهما من العلاقة فيصدق به وهذا قول الشيخ
عبد القاهر والامام الرازي ان المجاز عقلي لا لغوي وذلك لان العقل
بعد النظر والتامل علم ان المتكلم نقل الاسناد انبت عن محله وما هو له الى ما
هو سببه مبالغة في تشبيه بالفاعل الحقيقي فان قيل ان اراد بالتصور
المقابل للتصديق فهو مجاز لغوي لان الخبر موضوع للتصديق والاذعان
بمضمونه فاستعماله في التصور مجاز وان اراد به مطلق التصور حتى يندرج
تحته التصديق فهو كناية لا مجاز عقلي ولم يقولا به اجيب عنه اولا باختيار
الشق الاول ويمنع كون المجاز لغويا على ذلك التقدير وانما يكون كذلك
لو كان اللفظ مستعملا في افادة ذلك التصور وليس كذلك بل في افادة
التصديق باثبات الله في الربيع وثانيا باختيار الشق الثاني ومنع كونه
كناية لان المعتبر فيها جواز ارادة المعنى الاصلي مع اللازم المراد كقولك زيد
طويل النجاد حيث لم يمتنع المفهم منه طول القامة مع جواز ارادة طول النجاد ايضا
والامر ههنا ليس كذلك الثاني التاويل في انبت بان يجعل مجازا عما يصح اسناده
الى الربيع وهذا قول ابن الحاجب الثالث التاويل في الربيع بان يجعل استعارة بالكناية
عن الفاعل الحقيقي واسناد الفعل اليه قرينة لها وهو مذهب صاحب المفتاح
الرابع التاويل في المركب البحت بحيث لا يرتكب التجوز في شيء من المفردات
وذلك بان يشبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي ويستعمل فيه
اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية
كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولا لاحد من علماء
البيان لكنه ليس ببعيد واعلم ان الحقيقة اللغوية موجودة قطعا لان

بها الفاظ وضعت لمعان واستعملت فيها كالانسان ونحوه والقول بانها
لفظ استعملا فان كان حقيقة فذاك والا فمجاز وهو مسبوق بالحقيقة
ليس بشيء لان المجاز مسبوق بالوضع وهو غير مستلزم للاستعمال
المعتبر في الحقيقة وكذا العرفية العامة والخاصة كالدابة واصطلاحات
ارباب الصناعة ولما لم يكن لها مجال لم يتعرض لها واقتصر على الحقيقة
الشرعية وهي الاسم المستعمل فيما وضع له شرعا اما ابتداء او لمناسبة
فقال **والحقيقة الشرعية للمتشرعة** يعني اهل
الشرع من الفقهاء والمتكلمين **شائعة** كالصلوة للركعات المخصوصة
والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة والطهارة
للنظافة المعروفة والصوم لامساك مخصوص فان تلك المعاني متبادرة
في الفهم في كلام المتشرعة بلا نزاع وهذا من علامة الحقيقة بعد ان
كانت تلك الالفاظ في اللغة للدعاء والنماء والقصد والنزاهة و
الامساك مطلق **وللشارع محل كلام** ذهب فرقة في وجودها
وهم قد اختلفوا فقالت طائفة منهم وضع الشارع تلك الالفاظ لهذه
المعاني ابتداء من غير ملاحظة المعاني اللغوية واعتبار مناسبة بينهما فهي
موضوعات مبتداة عندهم وقالت طائفة وضعها لمناسبة منقولات
شرعية عندهم وذهب القاضي ابو بكر في عدم وجودها والقوم قد اختلفوا في
نقل مذهبه فقيل مذهبه انها مبقاة على حقايقها اللغوية ولم ينقل الى غيرها
فالمراد بالصلوة مثلا في كلام الشارع انما هو الدعاء لكن قبوله مشروط باجراء
بالركعات والافعال المعتبرة شرعا وقيل مذهبه ان كل ما يدعى انه حقيقة
شرعية فهو مجاز لغوي **والظاهر ثبوتها للتبادر** اي لتبادر
المعاني الشرعية في فهم السامع العارف بالشرع عند سماع تلك الالفاظ

من غير

من غير قرينة **وفيه** اي في هذا الدليل من المناقشة **ما فيه** لانه ان
اريد المتبادر في كلام الشارع فهو عين النزاع او في كلام المتشرعة فلا يجدي
نفعا لانه خارج عن المقام قال القاضي ومتابعوه لو كانت تلك الالفاظ
حقايق شرعية لزم عدم عربية القرآن واللازم باطل بقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تلك الالفاظ على ذلك
التقدير غير عربية اذ العربي ما وضعه العرب والمفروض ان العرب لم يضعوها
للمعاني المعتبرة في الشرع واذا لم يكن عربية لم يكن القرآن عربيا لاشتماله عليها
والجواب انه لا يلزم على ذلك التقدير **عدم عربية القرآن**
لانا لا نسلم ان العربي ما كان وضعه العرب لجواز ان يكون ما وضعه سبحانه
ونقله العرب تخاطبوا به عنهم وح كونها حقايق شرعية لا ينافي كونها
عربية بهذا المعنى او نقول بعد وضع الشارع نقلها العرب ويخاطبون بها بينهم
سلمنا لكن لا نسلم عدم وضعهم لان الحقايق الشرعية التي مجازات لغوية
عربية باعتبار وضع العرب نوعها وان لم يصرحوا باحادها سلمنا
لكن لا نسلم ان القرآن كلها عربية والضمير في انزلناه للسورة لا للجميع
واطلاق القرآن عليها بل على اية منها بطريق الحقيقة اما لانه مشترك معنوي
بين الكل والبعض او لانه مشترك لفظي بقرينة حنث بالحلف على ان القرآن
لا يقرأ
بقراءة بعضه والاطلاق عليها بانها بعض القرآن لا يدل على عدم صحة اطلاقه
عليها بطريق الحقيقة لان جزء اذا شارك الكل في معناه يصح
القول بانه كذا وبعض كذا اما لاعتبارين سلمنا لكن لا نسلم استلزامها عدم
عربية القرآن لان العربي يطلق ولو مجازا على ما كان اسلوبه عربيا ولما
فرغ عن المجاز والحقيقة الشرعية اراد ان يشير الى المعرب لما بينهما من المناسبة
في انها ليست من الموضوعات الحقيقية للغة العرب فقال **وفيه**

اي في القران المعرب وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب
بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة
كمشكوة وهي كوة والمشهور انها هندية وفي المحصول انها حبشية و
سجيل وهو معرب سنككل فارسية ومن اتفاقه قال ويجوز ان يكون
من اللغات المشتركة كالصابون والتنور وقد يدفع هذا بانه نادر بخلاف
الاصل والظن لا يدفع بمثل هذه الاحتمالات البعيدة ولما استدل الحاجبي
على وجود المعرب فيه باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة و
العلمية وكان هذا غير سديد رده المص ره بقوله دون ابراهيم
فانه علم والعلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة دون
اخرى وشرط المعرب ذلك ولئن سلمنا ذلك فنقول وقوع الاعلام
الاعجمية في القران مكشوف فلا نزاع فيه والنزاع انما هو في اسماء الاجناس
المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف فيها عند العرب والنزاع انما هو في
اسماء الاجناس بدخول التنوين والاضافة ونحوهما قالوا لو وقع المعرب
في القران لزم تنوعه بالعجمية والعربية وانه باطل لانه سبحانه انكره
بقوله ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي
والجواب انا لا نم انكار التنوع لجواز ان يكون المراد اكلام اعجمي
ومخاطب عربي فلا نفهمه فيبطل غرض انزاله يدل عليه سياق الاية سلمنا
لكن لا نم انه انكر التنوع مطلقا بل انكر تنوعه بعجمي غير مفهم وعربي وهذه
الالفاظ مفهمة فلا يندرج في الانكار فصل في تفسير حروف يشتد
الحاجة اليها لاختلاف الاحكام باختلافها الواو العاطفة
العطف في الاصل الامالة فقيل توصف الواو بها ضرب من المسامحة
وهي لجمع بين امرين في ثبوت حكم لنفس الامر نحو ضرب زيد واكرم

عمرو

عمرو او في حكم نحو ضرب زيد وعمرو او في ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا يجب
الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في
زمانين مع تاخر ما دخلت الواو عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل هي
عند جماهير اهل الادب لمطلق الجمع المشترك بينهما المحتمل في الوجود
لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما ونقل عن الفراء انها للترتيب المطلق
المحتمل في الوجود للتعقيب والتراخي حيث يستحيل فيه الجمع مثل اركعوا واسجدوا
وقال اخرون انها للترتيب مطلقا لنص اللغويين قال ابو علي
اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى ان سيبويه نص
على ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقولهم انها اي الواو
في الاسماء المختلفة نحو جاء زيد وعمرو وبكر كالواو في الاسماء
المتفقة نحو جاء الزيدون فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات
لو او الجمع استعملوا فيها واو العطف والجمع لا يوجب الترتيب اتفاقا
بل الاشتراك في الحكم فكذا الواو العاطفة قضاء لحق التسوية وورودها
في التفاعل الذي يمتنع فيه الترتيب اذ هو للاخذ في الفعل من الجانبين
معا وقد صح ذلك نحو تضارب زيد وعمرو ولو كانت الواو للترتيب
لما صح ورودها كما لم يصح ورود الفاء وثم وورودها مع القبلية
نحو جاء زيد وعمرو قبله ومع البعدية نحو جاء زيد وعمرو
بعده ولو كانت الواو للترتيب لزم في الاول تناقض لافادة القبلية
التي تناقضها البعدية المستفادة من الواو وفي الثاني تكرار لافادة
بعده البعدية المستفادة من الواو واللازم بقسميه باطل فالملزوم
مثله وللعبارة محمل اخر وهو ان الواو قد وردت في القران مع
قبلية مدخولها وبعديته لقوله تع في سورة البقرة وادخلوا الباب

سجدا وقولوا حطة عنا اوزارنا وفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا ولو كانت الواو للترتيب لتناقضتا اذ القضية منهما
واحدة واللازم باطل لامتناعه في القرآن فالملزوم مثله والقول بانه
يجوز ان يكون استعمالها في الاثنين لمطلق الجمع مجازا يكون كل منهما
قرينة لمجازية الاخرى مدفوع بان الاصل عدم التجوز ولدليلهم الثاني
كما سترى مطروح وصدقها اي الواو مع ارادة المعية
نحو جاء زيد وعمرو اذا جاءا في وقت واحد بالاتفاق ولو كانت
للترتيب لما صدقت وسؤالهم اي الصحابة رضوان الله عليهم
النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله بايهما
نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله فانها لو كانت للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا من اهل اللسان بخلاف ما اذا كانت
لمطلق الجمع فانه يحتمل امورا باعتبار الوجه فاحتاجوا الى السؤال
وتعليق وجوب الابتداء بما بدأ الله لو سلم انه يفيد ترتيبه عليه
بناء على اعتبار علية الوصف المناسب فلا نسلم انه مرتب على ما بدأ
الله من حيث انه معطوف عليه بالواو ولجواز ان يكون مرتبا على
مطلق الابتداء اما باعتبار الاهتمام بالمقدم او باعتبار الوحي
قالوا اولا لو كانت الواو لمطلق الجمع دون الترتيب لزم ترجيح
التاكيد على التاسيس واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
الجمع حاصل في قولنا جاءني زيد عمرو بدون العطف فلو كانت الواو
للجمع لكانت مفيدة لمعنى حاصل قبلها فيكون تاكيدا وجواب ما اشار
اليه بقوله واستفادة الجمع من جوهر اللفظ بدون
العطف في مثل جاء زيد عمرو مدفوع باحتمال الاضراب

عن الاول

عن الاول الى الثاني بجعل الاول في حكم المسكوت عنه او بنفي الحكم عنه قطعا على
اختلاف المذهبين ومع وجود هذا الاحتمال لا يثبت مطلوبكم وقالوا ثانيا
ان الصحابة انكروا على ابن عباس حيث امرهم بتقديم العمرة على الحج فقالوا
لم تامرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة ولولا فهموا
الترتيب منها لما انكروا عليه وجواب ما اشار اليه بقوله وانكارهم
على ابن عباس تقديم العمرة على الحج معارض بامره به
اي بتقديم العمرة فانها لو كانت للترتيب لما امرهم به وهو من
اهل اللسان وهذا اي امره به ادل على عدم كونها للترتيب
من انكارهم لان امره بذلك يدل على عدم فهمه الترتيب منها واما انكارهم
فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم الجمع المطلق المتناول في الوجود
لجواز تقديم كل منهما على صاحبه ولما كان امره رافعا لذلك الجواز
موجبا لتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه والفاء لمعان
منها التعقيب اي الترتيب بين المعطوفين في الحكم بلا تراخ كقولك
جاء زيد فعمرو اي صدر المجيء عن عمرو عقيب صدوره عن زيد باجماع
النحاة على ذلك ولهذا حكموا بوجوب دخولها على الجزاء اذا لم يكن فعلا
او كان امرا او نهيا نحو من دخل داري فله درهم وذلك ان الجزاء
لا بد وان يحصل عقيب الشرط فلو لم يكن للتعقيب لما جاز ذلك فضلا
عن وجوبه وهو اي التعقيب في كل شيء بحسبه اي بقدره
المتعارف الذي يمكن وقوع ذلك الشيء عقيب المعطوف عليه
فيه فلا يكون ذلك القدر محدودا معينا بل موكولا الى العرف
كتزوجت فولدت لم يفد حصول الولد عقيب حصول التزوج
فلا فصل فان ذلك ممتنع بل يفيد حصوله مدة لا يمكن وجوده في اقل

منها عاذة وهي سبعة اشهر قال المخالف اولا الفاء حقيقة في غير التعقيب
ومتى كان كك لم يكن حقيقة اما الاولى فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا
فيسحتكم بعذاب اليم والا كانت اى الاستيصال لا يقع عقيب الافتراء
لكونه في الدنيا والا كانت في الاخرة في انه لا يقع التعقيب فيكون
حقيقة في غيره لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واما الثانية فلانها
لو كانت حقيقة في التعقيب ايضا لزم الاشتراك المخالف للاصل
والجواب ما اشار اليه بقوله واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب اليم
فللمبالغة في القرب اى في قرب الاحداث او زمانه كما حكم
الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى
جعلها اقرب من لمح البصر فهذا المقام بهذا الاعتبار صار موضعا
لفاء التعقيبية فاستعملت فيه مجازا وقال ثانيا لو كانت للتعقيب
لما تخلف التعقيب عنها واللازم منتف لما في قوله تعالى وكم من قرية
اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا وهم قائلون لظهور ان البأس ما كان
عقيب الاهلاك بل الامر بالعكس والجواب ما اشار اليه بقوله في
قوله سبحانه واهلكناها اى واهلكنا اهلها فجاءها بأسنا
اى اردناه اى اهلكها لان الافعال الاختيارية كثيرا ما تطلق
على ما هو منشاؤها مع ميزتب البأس على ارادة الاهلاك بلا شبهة
او التعقيب في هذه الاية ذكرى وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى
ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله تعالى فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والباء لمعان منها
الالصاق والاستعانة ان دخلت على فعل غير متعد بنفسه عند المحققين
نحو مررت بزيد وكتبت بالقلم ومنها التبعيض ان دخلت على فعل

متعد بنفسه نحو مسحت بالمنديل للفرق الضروري بينه وبين مسحت المنديل
في حصول التخيير والتبعيض في الاول دون الثاني وهو مذهب الشافعية
وغيرهم من الاصوليين وانكره العلامة وجماعة من الحنفية معتمدا
بانكار المسلم ابن جني وسيبويه اياه والمص ره تمسك بالخبر ردا
عليه فقال كما ورد به اى بكون الباء للتبعيض النص الصحيح
عن الباقر ع في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم روى الشيخ
المفيد عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب عن علي
بن ابراهيم ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد
بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة بن اعين قال قلت لابي
جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس والرجلين
فضحك فقال يا زرارة قال رسول الله صلعم ونزل به الكتاب من الله تع
لان الله تعالى يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل
ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين وقال وامسحوا
برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء
ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى
الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر
ذلك رسول الله صلعم للناس فضيعوه الحديث واذا وجد النص الصحيح
الدال على ان الباء للتبعيض فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك
اى كون الباء للتبعيض في سبعة عشر موضع من كتابه
مع انه معارض باقرار الاصمعي وابي علي الفارسي وابن كيسان و
القتيبي وابن مالك من المتاخرين اكثر عليه من الايات الالهية
والشواهد الشعرية وقد بسطنا الكلام فيه في مشرق

الشيئين من اراد ذلك فليطلبه هناك **فصل المشتق فرع**

وافق الاصل المصدر فخرج ما لا يوافقه اصلا والعدل ان قلنا بعدم

اشتقاقه والا فيبقى الاصل على اطلاقه فيدخل واعترض عليه بان

العلم باصالة احد اللفظين وفرعية الاخر يتوقف على العلم

باشتقاقه عنه فتعريف المشتق به دور واجيب عنه بوجوه

الاول انا لا نم ذلك اذ المراد من الاصل اللفظ الموضوع ابتداء

فالعلم باصالته يتوقف على العلم بكونه موضوعا ابتداء لا على ماذكر

الثاني ان المراد من الاصل ما اخذ منه غيره والاخذ اعم من الاشتقاق

ومعرفة العام لا يتوقف على معرفة الخاص الثالث ان معرفة الاصل

الجزئي يتوقف على معرفة الاشتقاق الجزئي فان معرفة اصالة الضرب

بالقياس الى الضارب يتوقف على معرفة اشتقاق الضارب منه

والذي يريد تعريفه هو مهية المشتق لا جزئياته وهي لا يتوقف الا

على معرفة الاصل فلا دور وفيه نظر لانه كما يتوقف معرفة الاصل

الجزئي على معرفة الاشتقاق الجزئي كذلك يتوقف معرفة الاصل

الكلي على معرفة الاشتقاق الكلي فالدور لازم سلمنا ان الاصل

الكلي ليس مثل الاصل الجزئي في ذلك لكن المقصود من معرفة المهية

الكلية ان تمكن لنا التوصل بها الى معرفة جزئيات مثلا المقصود

من معرفة المشتق ان يعرف به كون الضارب مثلا مشتقا من

الضرب ولا يحصل تلك المعرفة الا بمعرفة كون الضرب اصلا للضارب

فاذا فرض توقف تلك المعرفة على المعرفة الاولى لزم الدور **باصول**

حروفه اى حروف ذلك الاصل او الفرع فلا عبرة بالزوايد

كالهمزة والسين والالف والتاء في الاستباق والاستعمال فهما

مستبقان

مشتقان من السبق والعمل وموافقان للمعاني حروف الاصول و**المتبادر**

من الموافقة بالحروف الاصلية هو ان الموافقة بحقايقها وذواتها

لا بمجرد عددها وصفاتها وان تلك الحروف في الفروع على ما كانت

عليه من الترتيب في الاصل فخرج المشتق بالاشتقاق الكبير والاكبر

نحو نعق من النهق وجبذ من الجذب فيصدق حد على المشتق

بالاشتقاق الصغير فقط فلا بد من اعتبار الموافقة في المعنى ايضا سواء

كان مع زيادة في الفرع كالضرب والضارب فان الضرب للحدث

المخصوص والضارب لذات ماله ذلك الحدث او بدونها كالقتل

من القتل هذا وقد قال انه لا بد في المشتق من اعتبار التغيير المعنوي

لان اللفظين متغيران قطعا لعدم امكان اصالة احدهما وفرعية

الاخر بدون المغايرة بينهما فاذن لو اتحد معناهما لزم ان يكونا

مترادفين وعلى هذا التقدير يخرج نحو المقتل والقتل عن الحد واعلم

ان المشتق لا بد فيه من تغيير لفظي كما عرفت وهو اما بحركة او بحرف

بزيادة او نقصان وفي مشتق كل مشتق اما واحد او اثنان او ثلثة او

اربعة فيتصور فيه انواع **وانواعه خمسة عشر** لان الاحاد

اربعة الاول زيادة حرف نحو كاذب من الكذب الثاني نقصانه نحو

خف من الخوف الثالث زيادة حركة نحو نصر من النصر الرابع نقصانها

نحو الضرب من ضرب عند الكوفيين والثنائي ستة لان الواحد

في كل اربعة اذا نسب الى كل واحد من الثلثة الباقية من غير تكرار بان

يوخذ الاول مع كل واحد من الثلثة الباقية والثاني مع كل من الباقيين

والثالث مع الرابع يحصل ستة الاول زيادتهما نحو ضارب من

الضرب الثاني نقصانهما نحو عد من العدة نقصت حركة الدال والها

الثالث زيادة حرف ونقصانه نحو ادبان من الادبانه الرابع زيادة حركة
ونقصانها نحو كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الخامس زيادة
حرف ونقصان حركة نحو علم من علم زيدت الباء ونقصت حركة الميم
السادس زيادة حركة ونقصان حرف نحو نبت من النبات زيدت
فتحة التاء ونقصت الالف والثلاث اربعة لان في كل نوع نقص واحد
من التغييرات الاربع الاول نقصان حركة مع زيادة حرف وحركة
نحو اضرب من الضرب الثاني نقصان حرف مع زيادتهما نحو خاف
من الخوف الثالث نقصانهما معا مع زيادة حرف نحو كال من الكلال
نقصت الالف الواقعة من اللامين واسقطت حركة اللام الاولى
وادغمت في الثانية وزيدت الف بعد الكاف الرابع نقصانهما
مع زيادة حركة نحو عد من الوعد نقصت الواو المكسورة وزيدت
كسرة العين واذا اضيف اليها واحد فيه مجموع تلك الاربعة يصير
خمسة عشر نوعا واعلم انه لا نزاع في صدق المشتق حقيقة على ما اتصف
بالمعنى المشتق منه حين هو متصف به ولا في عدمه على ما لم يتصف به بعد
وانما النزاع في صدقه حقيقة على ما اتصف به وقد انقضى فذهب ابو علي
بن سينا وابو هاشم الجبائي وغيرهما من المعتزلة اليه وذهب الاشاعرة
وفخر الدين الرازي الى عدمه وتوقف الآمدي وجماعة فلم يجوزوا اثباتا
والمختار عند المص ره هو الاول فلذا قال ولا يلزم بقاء المعنى
المشتق منه في صدقه اي المشتق حقيقة ويتفرع على هذه
القاعدة احكام كثيرة منها كراهة الجلوس تحت اشجار مثمرة قبل ومنها
دخول من كان ساكنا بمكة وحافظا للقرآن عند الوقف على سكانها
وحافظه اذ هو اي المشتق موضوع لمن حصل المعنى المشتق منه

له وهو اسم لمن حصل في الحال او الماضي ولذلك صح تقسيمه اليهما وصدق المقسم
على القواعد بطريق الحقيقة في تصديق المشتق حقيقة ان صح تقسيمه في الحال لان المفهوم
الكلي لصدق حقيقة باعتبار بعض افراده وهو عدم صدقه وذلك انما يكون
بانتفاء جميع افراده وفيه نظر لان كونه لمن حصل له مطلقا ممنوع كيف
وانه اول المبحث وقد يناقض بانه كما يصح انقسامه الى الحال والماضي كذلك
يصح انقسامه الى الحال والمستقبل بانه يمكن ان يقال حصول المعنى اعم
من حصوله في الحال او المستقبل فان اقتضى انقسامه الاول كونه حقيقة في
الماضي اقتضى انقسامه الثاني كونه حقيقة في المستقبل وهو باطل بالاتفاق
والجواب انه ان اريد به جواز تقسيمه في الحال والمستقبل مجازا فهو
مسلم لكن لا يجدي نفعا وان اريد به جوازه حقيقة فممنوع لان حصول
المعنى عبارة عن ثبوته وهو في المستقبل لم يثبت بعد ولكان صدق
المشتق عليه مجازا بخلاف الماضي ولصدق المخبر والمتكلم
وغيرهما من المشتقات من المصادر السيالة حقيقة على المباشر بالخبر
والكلام اتفاقا لامتناع سلبهما عنه مع ان كلا منهما غير باق قطعا
لانه اسم لمجموع حروف متوالية لا لكل واحد منهما باجماع اهل اللغة
وهذا المجموع لا وجود له لانه قبل حصوله لم يتحقق وبعده قد انقضى بل
الموجود منه دائما انما هو حرف واحد وما كان هذا شانه كان تحققه
ممتنعا فكان بقاؤه اولى بالامتناع فلو كان بقاء المعنى ودوامه شرطا
في صدقه حقيقة لما صدق المخبر والمتكلم على شيء بطريق الحقيقة اصلا والثاني
باطل بالاتفاق وانت خبير بانه بعد تمامه يدل ايضا على ما في الفصل الاتي من
عدم اشتراط اتصافه بالمبدا في احد الازمنة والجواب عنه ان بقاء
المعنى شرط اذا امكن وجوده بتمامه وبقاء الجزء الاخير منه شرط اذا

تعذر اجتماع اجزائه او التعقيم بنى على المشاهدة لا يكتفى ببقاء الجزء الاخير
فيما نحن فيه من المصادر السيالة والا لتعذر اطلاق المخبر والمتكلم على الحال حقيقة
لامتناع وجود معناهما فيها لعين ما ذكرتم مما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا
وثانيا نخصص الدعوى فنجعل البقاء شرطا ان كان ممكنا والا فلا وثالثا
انا نقول بهذه الالفاظ ليست حقائق في شيء البتة وكلامنا فيما هو حقيقة في
شيء من الاوقات وفيه ان هذه الالفاظ مستعملة فاذا لم يكن حقائق
كانت مجازات والمجاز وان كان غير مستلزم للحقيقة لكن لابد من ان
يكون له معنى حقيقي يجوز استعماله فيه بطريق الحقيقة وتلك المجازات على
تقدير اشتراط بقاء المعنى ليست بهذه المثابة ولزوم مجازية
المؤمن للنائم والغافل على تقدير الاشتراط بيان ذلك ان المؤمن
يطلق على النائم والغافل اجماعا والايمان اما التصديق او العمل او الاقرار
او مجموعها او التصديق مع الاقرار والنائم خال عن جميع ذلك
فلو كان البقاء شرطا لكان هذا الاطلاق بطريق التجوز وانه بعيد
جدا حتى قال العلامة التفتازاني ولا يبعد الاجماع على بطلانه ثم قال والتحقيق
ان النزاع انما هو في حقيقة اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث دون
مثل المؤمن والكافر واورد عليه بان هذا التخصيص لم يكن مذكورا
في تحرير الدعوى على ان هذا الاستبعاد ليس مختصا بهذا المثال الذي
كان بمعنى الثبوت بل جار في الامثلة الاخر التي بمعنى الحدوث ايضا
وقد يجاب بالانم ان النائم خال عن الايمان اذ الايمان ليس هو
التصديق الحاصل في القوة المدركة بل هو التصديق الحاصل سواء كان
حصوله في القوة المدركة او في خزانته واستعماله بالجزائي في
لاستعمال المشتق في الثلاثة اي الماضي والحال والاستقبال في الكل

فيه للحقيقة فيعمل به ما لم يعارضه قاطع لكن المعارض قائم في المستقبل
كما اشار اليه بقوله خرج الاستقبال عن ذلك الاصل بالاتفاق
على كون المشتق مجازا فيه فلا يعمل به وليس بقائم في الماضي فيبقى الاصل
فيه معمولا به كما في الحال فان قيل المعارض موجود في الماضي ايضا لانه لو
كان المشتق حقيقة فيه لزم الاشتراك وهو اشد عندنا من المجاز
فلابد من ان يكون مجازا فيه اجيب بان ذلك انما يلزم لو كان مشتركا
لفظيا واما اذا كان مشتركا معنويا اي ما ثبت له الضرب مثلا ماضيا
كان او حالا فلا قالوا اولا لصدق على من انقضى منه الضرب مثلا انه ليس
بضارب في الحال اتفاقا فيصدق ليس بضارب مطلقا لانه جزء منه
وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه ولان النفي في الحال اخص من النفي
في الجملة وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم واذا صدق ليس بضارب
مطلقا امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لانهما متناقضان بديهة بل يكذب
اهل العرف احدهما بالاخر والجواب ما اشار اليه بقوله والنفي
الحالي لا يفيد لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب
لا يستلزم نفي جميع اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج ليس
بعدد فرد وصدق قولنا الزوج ليس بعدد ولان ضاربا في الحال اخص
من ضارب مطلق ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولان قولنا في الحال
ان كان ظرفا للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب في جميع
الازمنة فهو اول البحث وان كان ظرفا للمنفي بمعنى انه يصدق انه ليس
بضارب في الحال على ان يكون المنفي الضرب الحالي فهو حق لكن
لا يجديه نفعا لان سلب الضاربية عنه في الحال انما يلزم منه سلبها
عنه مطلقا لو لم يكن الضاربية المطلقة اعم من الضاربية في الحال

وهو موضح لا يلزم من صحة سلب الاخص صحة سلب الاعم وقد يعارض
بانه يصدق على من انقضى ضربه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه
ضارب مطلقا لما قلتم وهذا ليس بشيء لان صدق ذلك المقيد بطريق
الحقيقة ممنوع بل هو مجاز والظرف قرينته وقالوا ثانيا لو صدق المشتق
حقيقة على من انقضى عنه المعنى لصدق على من كان كافرا ثم آمن انه كافر
حقيقة واللازم باطل بالاتفاق وجوابه ما اشار اليه بقوله ومنع
اطلاق الكافر على من آمن انما هو شرعي تعظيما لهم اظهارا
لشرف ايمانهم لا لغوي اذ وجود هذا المنع من جهة اللغة اول البحث
وقيل يدفع بتسليم التالي بخروجه اي الكافر عن محل النزاع
اذ هو ما لم يطرء على المحل وهو ما صدق عليه المشتق من الذوات
وصف وجودي ينافي الوصف الاول كما في المحصول وغيره
قال المص ره نسبة هذا الكلام الى المحصول موجودة في كتب بعض المحققين
واورده شيخنا الشهيد ره في قواعده وكل لم يجده في المحصول ولا
في كلام علماء الاصول فلذلك صدرناه بلفظ قيل فاطلاق
النائم والقائم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا
لطريان الوصف الوجودي المنافي لصفة النوم والقيام على المحل بخلاف
السارق والزاني بعدهما اي بعد السرقة والزنا فان الاطلاق
على الاختلاف المذكور لعدم طريان الوصف الوجودي المنافي لهما
فتفريع وهو من القيل بقاء كراهة الطهارة بالمسخن
في الشمس بعد برده على هذا الاصل وهو ان بقاء المعنى
غير شرط في صدق المشتق حقيقة غير مستقيم كما ترى
لطريان البرودة وهي وصف وجودي على المحل فصل لا يشترط

كالاتصاف

الاتصاف اي اتصاف المحل بالمبدأ وهو معنى المشتق منه في صدق
المشتق عليه سواء كان المشتق اسم الفاعل او اسم المفعول او غيرهما
وسواء كان المبدأ قائما بغير ذلك المحل اولا كما ذهب اليه العلامة
والآمدي وجماعة وبعض خصص المشتق باسم الفاعل والمبدأ اما اذا
كان قائما بغيره وقيل وجه ذلك ان اسم المفعول والفاعل الذي كان مبدؤه
قائما بذاته كالتامر واللابن وغيرهما مما اشتق بذات مما لا نزاع في جواز
ذلك وان غلب الاتصاف به لكن لا يوجب ذلك عدم جواز
بدونه واستدل على عدم الاشتراط وهو مذهبنا ومذهب المعتزلة بصدق
المولم والضارب على شيء بالاتفاق مع قيام الالم والضرب بغيره
لان كل واحد منهما اثر حاصل في المفعول كالمتألم والمضروب عند الاشاعرة
لاتحاد التأثير والاثر في الوجود الخارجي عندهم فلو كان الاتصاف بالمبدأ
شرطا لما صدق على ذلك الشيء الذي لم يتصف به ضرورة انتفاء
المشروط عند انتفاء الشرط وفيه ان مبنى هذا الدليل ان المبدأ
في المولم والضارب هو التأثير وهو قائم بما صدقا عليه لا الاثر
الذي هو قائم بالمفعول لانهما وان كانا متحدين في الخارج عندهم لكن
متغايران بحسب المفهوم والاعتبار فان الضوء الحاصل من الشمس
في البيت امر موجود وحده لكن اذا نسب الى الشمس يسمى اضاءة واذا
نسب الى البيت يسمى استضاءة فلا يتم الدليل والالزام ويمكن
الاستدلال على عدم الاشتراط بصدق العالم والقادر
والخالق عليه سبحانه بالاتفاق والعينية اي عينية الصفات
الكاملة للذات المقدسة ثابتة مبنية على علم الكلام ولا قيام
للخلق الذي هو المخلوق به سبحانه والا لكان محلا للحوادث وانه باطل

اتفاقا وفيه نظر لان الخلق هو التاثير فلا يكون نفس المخلوق لان التاثير
نسبة بين الخالق والمخلوق والنسبة لا يكون عين احد المنتسبين والتاثير
قايم بذاته تعالى الجواب ان ذلك التاثير ان قدم قدم الاثر الذي هو العالم
لاقتضاء قدم النسبة قدم المنتسبين والا افتقر الى تاثير اخر فيتسلسل
واللازمان باطلان فلا يكون الخلق هو التاثير فان قيل التاثير من الامور
العدمية لكونه نسبة فلا يحتاج الى تاثير اخر فلا تسلسل اجيب بان كون
التاثير حادثا ينافي كونه من الامور العدمية اذ الحادث موجود مسبوق
بالغير او العدم ولما كان محل النزاع اعم من ان يكون المبدا قايما بالغير
ام لا كما عرفت انفا لا يرد ان هذا على تقدير تسليم ان الخلق هو المخلوق
خارج عن محل النزاع لان المخلوق ليس فعلا قايما بالغير بل مجموعا بعضه
قايم بنفسه كالجوهر وبعضه قايم بذلك البعض كالاعراض والمجموع من حيث
هو يعد قايما بنفسه لا بغيره كما ان الجسم المركب من الهيولى والصورة
يعد قايما بنفسه وان كان بعض الاجزاء قايما بالبعض على ان بعض
المخلوقات كالاعراض قايم بالغير وبه يحصل المطلوب وتشبثوا
اي القايلون بالاشتراط وهم الاشاعرة بالاستقراء اي تتبع الكلام
المشتقة وعدم الظفر فيما بينها بما صدق على ذات والمبدا غير قايم
به وبلى منهم مع ما ذكرنا من المشتقات الصادقة على ما لم يتصف
بالمبدا مع ضعف الاستقراء على تقدير ثبوته لافادة الظن منع ه
اطلاق الموجود وما ذكرنا من التعميم في محل النزاع لا يرد ان هذا
خارج عنه والمصوت على الشيء والواجب على الصلوة
مثلا لعينية الوجود للذات الموجودة بزعمهم وقيام
الصوت بالهواء لا بالمصوت وجعلهم الوجوب الكلام

النفسي فلا يكون قايما بالصلوة والجواب انه المبحث في هذه الادلة والالزامات
محالا مثل ان يقال اللغة غير مبنية على امثال هذه التدقيقات بل مبناها
على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا بعينية الصفات ولا بعينية الوجود
للماهية ولا لقيام الصوت بالهواء وغير ذلك وكلامنا انما هو على فهمهم
لا على ما هو الواقع في نفس الامر ودعواهم الاستقراء لم يثبت
ولما فرغ عن المبادي اللغوية اراد ان يشرع في المبادي الاحكامية وانما
اخرها لان الاحكام في كونها احكاما يحتاج الى المبادي اللغوية والمبادي
المتعلقة بها يحتاج في التصور اليها والمحتاج الى المحتاج الى شيء محتاج الى ذلك
الشيء في الجملة والمحتاج لابد ان يتاخر عن المحتاج اليه فقال والثالث
من المطالب الثلثة في المبادي الاحكامية والكلام فيه عن ماهية
الحكم وعن اقسامه واحكامه وعن الحاكم واعلم انه لا نزاع في ان الحكم هو الوجوب
واضداده ولا في ان الوجوب واخواته ما يتعلق هو او ضده به من الافعال
ولا في ان الخطاب اللفظي دليل الحكم وانما النزاع في ماهية الحكم فالمعتزلة
القايلون بحكم العقل جعلوه صفة للفعل والاشاعرة القايلون بعدمه
وبالكلام النفسي جعلوه نفس الخطاب الذي هو امر شرعي والمص اشار للمذهب
الاول من البيان بقوله الحكم الشرعي خرج بالوصف الحكم العقلي
طلب الشارع خرج بالاضافة طلب غيره من المخلوقين الا طلب
الرسول ع والسيد اذ هو في الحقيقة طلب الشارع فيندرج تحته من المكلف
تصور التكليف وهو توجه الخطاب الى من يستاهله لا يتوقف على تصور
الحكم وان كان مقارنا له فلا دور الفعل او تركه الترديد في اقسام
المحدود لا في الحد وربما اكتفى بعضهم بالفعل وحصر الاقسام فيه فورد
عليه ان كثيرا من التروك يتصف بالكراهة واجاب بان الترك

لاقدرة عليه فلا تكليف به والتكليف حيث يتعلق به ظاهراً كان متعلقاً بايجاد
ضده او توطين النفس عليه بمعنى كراهة الترك راجع الى كراهة الفعل مع
استحقاق الذم بمخالفته اي بمخالفة الشرع وارجاع الضمير الى المذكور
من الفعل والترك بعيد جداً وقد اشار هنا الى الوجوب والحرمة كما اشار
بقوله او بدونه اي بدون استحقاق الذم بمخالفته الى الندب والكراهة
فقد تمت الاشارة الى اربع من الخمسة وبقي واحد وهو الاباحة اشار
اليه بقوله او تسويته اي تسوية الشارع بالرفع عطف على قوله
طلب الشارع بينهما اي بين الفعل والترك لوصف علة للطلب
والتسوية على ما هو الحق عندهم من عقلية الحسن والقبح وهو خارج عن الحد
اذ ليس للادراج اولا للاخراج مقتض لذلك اي للطلب باقسامه
والتسوية سواء كان المكلف عالماً بذلك الوصف اولا ولو اسقط قوله
مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه وقوله لوصف لكانت السوابق كافية
في المحافظة على الطرد والعكس لكنه زاد هذه الاشياء لبيان علة الحكم
كما هو رأي الامامية والمعتزلة وللاشعار بحد كل واحد من الانواع الخمسة
ضمناً كما نبه بقوله فعلمت الاحكام الخمسة وهي الوجوب
والندب والحرمة والكراهة والاباحة بحدودها فالوجوب كون
الشيء مطلوباً للشارع فعله مع استحقاق الذم بتركه لوصف مقتض
لذلك وعليه فقس وقد لاح منه ان الواجب واخواته ما تعلق به تلك
المفهومات من الافعال وهذا القدر كاف في معرفة هذه الاقسام
لكن المصنف سيذكر حد بعض منها اعني الواجب على نهج ارباب الصناعة
ويبين احكامه ولواحقه كما ستقف انشاء الله تعالى واعترض على الحد بوجوه
الاول ان عكسه ينتقض بالحكم الوضعي وهو كون الوصف سبباً او شرطاً

او مانعاً لوضع الشارع وحكمه ككون الدلوك سبباً لوجوب الصلوة لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس اي لميلها الى الغروب وكون الطهارة شرطاً
لها وكون النجاسة مانعة منها فانها احكام شرعية لكونها مستفادة
من الشارع وخارجة عن الحد والجواب ما اشار اليه بقوله والوضعي
ليس حكماً فلا يضر نا خروجه عن الحد بل لا بد من ذلك لئلا ينتقض
طرده بدخوله بل مستلزم له فان كون الدلوك سبباً لوجوب
الصلوة يستلزم وجوب الصلوة عنده وكون الطهارة شرطاً لها
يستلزم وجوب ايقاعها مع الاتصاف بها وكون النجاسة مانعة
منها يستلزم تحريم الصلوة معها ولذلك قد يحكم بانه من افراد المحدود
والحد صادق عليه لان الطلب اعم من الصريح وغيره الثاني ان تعلق
الطلب بالترك ممتنع لان الترك وهو عدم الفعل مستمر من الازل
فلا يكون اثر القدرة العبد ولا حاصلاً بتحصيله فلا يكون مطلوباً والجواب
ما اشار اليه بقوله ولا مانع من طلب الترك لان ذاته وان
كان غير مقدور ولكن اثر القدرة ليس نفس ذاته بل الاستمرار
عليه اي استمرار المكلف على الترك وهو مقدور اذ له ان لا ياتي بالفعل
فيجعل العدم مستمراً وان ياتي به فيزيل استمراره وقد يجاب بانا لا نم
ان العدم ليس اثراً فان عدم المعلول اثر لعدم العلة كما ان وجود
المعلول اثر لوجودها وفيه نظر الثالث ان الطلب قد يتعلق بافعال
الصبي كالصوم والصلوة اذا بلغ سبع سنين واخراج الجناية من
ماله اذا اتلف مال غيره وهو حكم شرعي والحد لا يصدق عليه لانه ليس
بطلب من المكلف والجواب ما اشار اليه بقوله والطلب في
الثمن ونحوه مما يتوهم ظاهراً وجوده من غير مكلف كاخراج الجناية

عند الائتلاف راجع الى الوطء فان الشارع امره بتمرين الطفل واوجب
عليه اخراج الجنابة عن الصبي فلذا تأخر الوجوب في اوان البلوغ لو
لم يكن له ولي ولا يمتنع انفكاك المسبب عن السبب عند انتفاء بعض
بعض الشرائط الرابع ان الفعل في مكروه العبادة كمسنون الصوم في السفر
ومفروض الصلوة في الحمام مثلا راجح على الترك مع اتصافه بالكراهة
المقتضية لرجحان الترك على الفعل فيلزم اجتماع الضدين ولا يصدق
عليه حد شيء من الاقسام فالحق ما صنعه بعض المتأخرين حيث زاد هرنا
من ذلك فسادا سماه خلاف الاولى وبذلك يندفع الرابع فان
قيل بهذا الفرد من العبادة راجح على الترك مرجوح بالاضافة الى غيره من
افرادها الذي هو اولى منه والجواب ما اشار اليه بقوله وبمكروه
العبادة من المندوب مندرج تحته ويصدق عليه حده لا حد
اي لا من المكروه لرجحانه اي رجحان فعله على تركه وما ذكر الا لوصف
له مقتض لذلك واذا كان كذلك كان رجحان تركه على الفعل لوصف
راجح اليه مقتض لذلك حتى لا فلا يصدق عليه حد المكروه او منه اي
من المكروه بارجاعها اي الكراهة الى وصف خارج عن نفس
الفعل كوصف التعب في السفر وانت خبير بان التسمية بالمكروه ح
مجاز لان الكراهة كون الشيء مطلوبا للشارع تركه بدون استحقاق الذم
لمخالفته لوصف راجع اليه مقتض لذلك والامر هنا ليس كذلك والله اعلم
انه لم يظهر من هذا الجواب حكم مكروه العبادة الواجبة كالنوبية في الحمام
والذي يلوح من كلام المص ره في الحاشية انه من الواجبة البتة وفيه
بحث اذ الواجبة ايضا يمكن ان يكون من باب المكروه بارجاعها الى
وصف خارج كرشاش الماء وكونه محلا للاوساخ والى غير ذلك

مايفك

ما ينفك عن الصلوة ولتدليس القسمة بتداخل السبب مكروه العبادة
بعضه لدخوله بدون ذلك فصل الغزالي الحكم لم يقيده بالشرعي
لان الحكم عنده منحصر فيه خطاب الله الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو
الغير للافهام وفي العرف هو الكلام المقصود منه الافهام وهذا هو المراد في
هذا المقام دون الاول الا ان يحمل الحكم على المعنى المصدري ثم الكلام عندهم
يطلق على اللفظي والنفسي اما بالاشتراك او بطريق الحقيقة في الثاني والمجاز
في الاول وهذا الاخير هو المراد ههنا دون الاول لان الحكم عندهم نفسي
قديم قائم بذاته تعالى واللفظ دليل عليه وقيل بهذا يندفع ما يقال في تعريف
الفقه من ان الدليل الشرعي ليس الا خطابه سبحانه واذا كان الحكم ايضا
هو خطابه تعالى فيصير حاصله الفقه هو العلم بخطاب الله تعالى الحاصل عن
خطاب الله فان الدليل هو الخطاب اللفظي والحكم هو الخطاب
النفسي وفيه ان حمل الحكم في ذلك التعريف على الخطاب النفسي يوجب
الحكم بزيادة قيدي الشرعي والعرفي كما مرت اليه الاشارة فالاصوب
ليس يراد بالحكم الواقع فيه الاسناد الذي هو متعلق التصديق وما قيل
من ان قصد الافهام معتبر في الخطاب وليس بمعتبر في النفسي فلا يصح
جعل الخطاب عبارة عن النفسي يمكن دفعه بانا لا نم انه لا قصد من النفسي
الا الافهام اذ قصد الافهام قد يكون بنفسه كما في اللفظ وقد يكون بعبارته
كما في النفسي فيقصد منه افهام المنهي بعبارته واضافته اليه سبحانه
لتفيد اختصاصه به بان كان بجعله او بوضعه فيخرج خطاب غيره
اذ لا حكم عنده الا لله واما وجوب اتباع خطاب الرسول والسيد
والاجماع والقياس فلكون تلك الامور معرفة لخطابه سبحانه ومظهره
لوجوده والقول بان المراد من الله هو الشارع فيندرج فيه خطاب

الرسول ايضا مع بعده لا يقطع اصل الاحتياج الى ذلك التوجيه المتعلق
بافعال المكلفين فضل عالم يتجلى بها الخطاب بذاته وصفاته والقصص
والقول بان الحد لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لانهم
غير مكلفين يندفع بما مر من ان تلك الاحكام متعلقة بفعل الولي حقيقة
والثواب له واعترض عليه بوجهين الاول ان الخطاب قديم عندكم فلا يصح
اطلاقه على الحكم لانه حادث اما اولا فلانه صفة لفعل العبد كقولنا هذا
وطي حلال او حرام وفعل العبد حادث واما ثانيا فلانه يوصف بالحادث
وكلما يوصف بالحادث حادث اما الاولى فلان قولنا حلت المراة
بعد ما لم تكن حلالا صحيح بالاتفاق وهذا حكم بحصول الحكم وهو الحل بعد ما لم يكن
حاصلا وما كان كذلك كان حادثا واما الثانية فلانه قد ثبت في الكلام
ان القديم لا يوصف بالحادث واما ثالثا فلان فعل العبد علة له كقولنا
حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وفعل العبد حادث ومعلوله اولى
بالحدوث واجيب عنه بان الحكم ليس نفس الخطاب بل الخطاب المتعلق
وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع لجواز قدم الجزء وحدوث الكل ليس
بشيء لان المراد بالخطاب المتعلق خطاب من شانه ان يتعلق لا
انه متعلق بالفعل بجميع افعالهم والا لم يوجد الحكم اصلا واذا اريد
ذلك لم يكن حادثا والا لزم حدوث قدرته تعالى اذ من شانها ان
يتعلق بالحادث بل الجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث والوجوه المذكورة
في بيانه باطل اما الاول فلا نسلم ان الحكم صفة لفعل العبد بل هو متعلق به
ولا يلزم من تعلق شيء بشيء ان يكون ذلك الشيء صفة له والا لزم ان
يحصل من تعلق القول به في قولنا شريك الباري ممتنع وصف ثبوتي
وانه باطل لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم واما الثاني فلا نسلم ان الحكم

يوصف

يوصف بالحادث بل متعلقه يوصف به اذ معنى حلت بعد ما لم يكن حلالا تعلق الحل
بها بعد ان لم يتعلق ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق واما الثالث
فلان افعال العبد كالنكاح والطلاق ونحوهما معرفات للحكم لا علل موجبة
ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم للصانع والامارات [illegible]
بقوله وقد ينقض عكسه بالخواص كجواز نكاح ما زاد على اربع و
وجوب صلوة الليل عليه عم من جهة انه احد بها ترك الفعل واقامة
الافعال مقامه والاخرى حذف المكلف واقامة المكلفين مقامه اذا قيل
ولو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول الاثم من الخطاب كالمواضع
وفيه نظر لان هذا القول لا يدفع النقض لان المحلى باللام وجنس المضاف
للعموم وانت خبير بانه يرد على الحد ما هو اشد من النقض المذكور وهو ان الحد
لا يصدق على شيء من افراد المحدود اذ ليس شيء من الاحكام ما يتعلق بجميع افعال
جميع المكلفين وقد يجاب عنهما بان مقابلة الجمع بالجمع يفيد توزيع
الاحاد بالاحاد فان قيل ان اريد المقابلة بين الخطاب والافعال
فالخطاب ليس بجمع وان اريد بين الافعال والمكلفين فلا ينفع التوزيع
ههنا اجيب بان الخطاب جمع معنى لان اضافته تفيد العموم فان
قيل سلمنا ذلك لكن عموم يفيد شمول الاحاد وعموم الجمع يفيد شمول
المجموع فلا ينفع التوزيع ايضا اجيب بان الحق عند المحققين ان عموم
الجمع ايضا يفيد شمول الاحاد ولان عموميته بالقياس الى الاجزاء
لا الى الجزئيات كما في ان الله تعالى لايق بمدح لا ينطبق
على المحدود ولان المراد بالخطاب خطاب كل واحد من افراده والمحدود هو
ماهية الحكم من حيث هي لان توجيه ذلك معروف على ان الحكم ان
قلنا الحكم ايضا يفيد العموم لانه معرف باللام فطرده لقوله

تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون لانه خطاب
متعلق بافعال المكلفين لانه اخبار بحال فعلهم وهو كونه مخلوقا لهم او لله
سبحانه عند الاشاعرة وليس لحكم القضا فا بل انطباق الحد
عليها اي على هذه الاية اظهر من انطباقه على غيره من الاحكام لشمولها
له اي للحد في الاشعار الظاهري بالعموم من عموم الموصول
والمخاطبين ولذلك الاشعار استدلوا اي الاشاعرة بها
على خلق الاعمال اي ان افعال العباد كلها مخلوقة له تعالى وقد
يذهب اي يدفع النقض عن العكس بان التعلق اي تعلق الخطاب
بالغير اي بغير فعل المكلف في التخصيص اي في تخصيص الخطاب بفعله
ملحوظ كما ان تعلق القيام بغير زيد في حال تخصيصه به ملحوظ والتعلق
في الحد اعم من ان يكون حقيقيا او بحسب الاعتبار ووجود الملاحظة
فيصدق الحد على الخواص والحقيقة بهذا الجواب يدفع التفطن
بان الحد لا يصدق على شيء من المحدود ايضا بخلاف الاول من الجوانب
اعني الافعال والمكلفين مقصودة كما في قوله تعالى واذ قالت
الملائكة يا مريم والمراد بها جبرئيل عم وقد مر مثله في تعريف الفقه وقد
يذهب عن العكس بان المتعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل
فرد منه كما ان التعلق بالجميع لا يجب ان يكون متعلقا بكل فرد
جزء منه ولهذا يصح ضربت زيدا اذا ضربت منه وجها وعن الطرد
بان حقيقة التكليف على ما هو ظاهر من التعليق معتبر في
الحد وقد صرح به الشيخ في الشفا فالحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين من حيث انهم مكلفون فيخرج عن الحد ما ليس بهذه المثابة
مثل الاية المذكورة وفيه نظر لانه ان اريد بالمكلفين المكلفون بذلك

خطاب

الخطاب ورد عليه النقض بخروج خطاب الاباحة وان اريد اعم من ذلك
دخل فيه مثل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية خطاب
متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بناء على انه وعيد وربما لزم
بعضهم بانه حكم ويحدثه اي الذب عن العكس والطرد التعدد
اي تعدد الحكم في الخواص اذ في اختصاصه عم بالزيادة حكمان اباحة بالنسبة
اليه وتحريم بالنسبة الى الامة وفيه دفع نقض العكس بها اما الاول فمن جهتين
واما على الثاني فمن جهة واحدة والتجوز اي نوع التجوز للكشوف
وحمله على الحقيقة تجوزه هو غير جائز من غير نصب قرينة في التعريفات
واعتبارها اي الحقيقة في اجزاء الصنا كما في الحد لتضمنها اي الاية
الانكار عليهم اي على عبدة الاصنام وهو مستفاد من الاستفهام في
عبادة ما ينحتون فطلب منهم الكف عن ذلك مع المنع من
النقيض فهذا الخطاب متعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون
بتركها بذلك الخطاب او المعنى ان انكار [illegible] في ذلك يتضمن تكليفهم
بعبادة الله الخالق الباري سواء كان بذلك الخطاب او بغيره ولما
استدل الاشاعرة بهذه الاية على خلق الاعمال اشار المص ره الى دفعه وان
لم يكن له مدخل في هذا المقام بقوله ثم سوقها اي الاية الكريمة ظاهر
في ارادة خلقه سبحانه الصنم كالحجر والخشب وهو المعمول
دون العمل من الشكل والعبادة لان لفظة ما في تنحتون موصولة لا مصدرية
بالاتفاق وقوله ما تعملون ترجمة عنه فلفظ ما في ما تنحتون اخت الاولى
والعدول عنها الى المصدرية تعسف ظاهر والقول بان حملها على الموصولة
يوجب القول بالحذف في الكلام والاصل عدمه يندفع بان حملها على
المصدرية يوجب عدم تناسب اجزاء الكلام والاهتمام بالتناسب

اشد من الاهتمام بعدم حذف على ان يجعل ما موصولة اكثر من جعلها مصدرية
كما يشهد به صاحب الكشف وغيره وحذف العايد الى الموصول اذا كان
منصوبا بالمفعولية شايع في القران وغيره بل لا يكاد يوجد الا محذوفا وهذا
يدل على ان حذفه اولى فلا يتم استدلالهم بها على خلق
العمل اذ بناؤه على المصدرية وهي خلاف ظاهر على ان المصدر لا يجب
حمله على ظاهره لجواز ان يكون بمعنى المفعول والقول بان الاصل عدم التجوز
لا يجدي نفعا لان المطلب يقيني والاحتمال ينافيه وايضا لو كان معناه
والله خلقكم وخلق عملكم من العبادة لكانت الاية على ان يكون عذرا
لهم اقرب من ان يكون لوما وتجهيلا ولكان لهم ان يقولوا لم تعيرنا
على عبادتها والله تعالى هو الفاعل لذلك فيكون الحجة لهم لا عليهم في
دعوى البيضاوي بعد جعله ما مصدرية وحمله على الظاهر في
الاولوية اي اولوية كون معمولهم مخلوقا لله سبحانه لواسطة
توقفه على فعلهم الذي هو مخلوق له تعالى عندهم عليهم ممنوعة
لانه غير بين ولا مبين والتوقف اي توقف المفعول على فعلهم الذي هو
فعله سبحانه عندهم لا يوجبها اي الاولوية كما في العذر في
المقدور فان قدرتنا منه تعالى والمقدور هو فعلنا توقفه عليهما لم يثبت
انه منه تعالى والنزاع فيه بين العقلاء معروف ويلزمه القول بكون سكون
الحجر بالقدر الفردي بعد انقطاع حركته العشرية ثم حركته الطبيعية الى
السفل اولى بان يكون فعل الكاسر من الحركة الاولى العشرية لتوقفهما
عليها وهو كما ترى ولله در الفخر الرازي وصاحب الكشف والتنبيه وغيرهم
حيث سلكوا مسلك الانصاف واعترفوا بان الاستدلال بهذه الاية
على خلق الاعمال غير تام تنبيه لو نقض طرد الحد اي حد الغزالي

بعد

بعد تجنيبه بحيثية التكليف بآخر سورة الزلزال وهو فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لكان اظهر من
نقض طرده بالاية المذكورة لصراحة الوعد والوعيد فيهما
بخلاف الايتين السابقة ولما كان لقائل ان يقول المراد بالمكلفين في
حد المكلفون بذلك الخطاب الذي هو الحكم فلا يرد النقض بآخر
الزلزال لان التكليف لم يثبت لهما بل بغيرهما اجاب المص عنه بقوله
وارادة المكلفين بذلك الخطاب ان اصلحت الطرد باخراج
ما بين الاثنين افسدت العكس بالاباحة اذ لا يصدق عليها انها
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بذلك الخطاب اذ لا تكليف فيها
وانما عبر بلفظ ان دون اذ الجواز ان فيهما تكليفا بعمل الخير واجتناب
الشر فلم يخرجا كو ماده الاقتضاء اي طلب الفعل او الترك مع
المنع من النقيض او لا معه والتخيير اي كما ان زيادة تمام الحد لاندفاع
نقض طرده بالاية المذكورة مفسدة لعكسه بالحكم الوضعي مثل كون الشيء
سببا وشرطا ومانعا كالدلوك والطهارة والنجاسة بالنظر الى
الصلوة ان حكم بحكمية الوضعي كما ذهب اليه جماعة اذ لا
اقتضاء فيه ولا تخيير فيخرج عن الحد مع انه من افراد المحدود وان لم يحكم
بحكميته كما ذهب اليه بعض المحققين خلاف وفي خروجه هل لابد منه
فيضاف الى الحد او الوضع ليستقيم العكس فان الدلوك واخواته
لوضع الشارع وجعله صارت سببا وشرطا ومانعا وفيه ان هذا
القيد يغني عن القيدين المذكورين لان جميع الاحكام عندهم لوضع
الشارع وجعله وكان ذكرهما لتفصيل الانواع والاقسام لا للاحتياج
كما صرح به بعض المدققين واعلم ان هذا القيد في الحد عطف على الاقتضاء

فالخطاب الوضعي لا بد ان يتعلق بافعال المكلفين ايضا اما بجعل فعل المكلف
سببا او شرطا او مانعا لفعله او بجعل ما ليس بفعل المكلف ولا مقدور له
سببا لذلك ومن هذا القبيل جعل اتلاف الصبي سببا لاداء وليه الضمان
من ماله واندفع بهذا ما قيل ان خطاب الوضع قد يتعلق بفعل غير مكلف
كجعل اتلاف الصبي سببا لاخراج الملك من ملكه والعلامة الشيرازي
لما راى ذلك حكم بان هذا القيد عطف على الله فالخطاب الوضعي
عنده اعم من ان يتعلق بفعل المكلف ام لا فيرد عليه ان هذا القيد
طرده كخطاب وضع زيد مثلا هذا عند من جعله حكما برأسه ومن ارجعه
اى الوضعي اليهما اى الى الاقتضاء والتخيير بواسطة ان كون الدلوك مثلا
للصلوة يتضمن وجوب الصلوة عنده وعليه فقد اسقطه اى قيد
الوضع عن الحد ولم يكتف بالاول اى الاقتضاء بالصريح بل عمم
مما يشتمل الضمني ايضا فيرد عليه النقض بكثير من الايات
التي ليست من الاحكام مثل والله بما يعملون خبير فينبئكم بما كنتم تعملون
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الى غير ذلك من الايات المتضمنة
للاقتضاء كما يرد على المخصص بالصريح النقض اى نقض الطرد
بانه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم لصراحتها في التحريم
والحق ادراجها في الحكم فاندفع النقض والاجماع على خلافه
اى خلاف ادراجها في الحكم لم يثبت فصل في بيان ان الحسن والقبح
عقليان واعلم ان هذه المسألة من المعركة العظمى بين المعتزلة والاشاعرة
واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر قواعد الاسلامية عليها وقد اضطربوا
في ذلك فالذي عليه المعتزلة كافة والامامية والبراهمة والكرامية و
التناسخية والثنوية والخوارج هو انهما عقليان والذي عليه الاشاعرة

هو ان

هو ان العقل معزول عن درجة الاعتبار فلا يحكم به فيما يتعلق به حكم
الشارع من افعال المكلفين بان ذلك الفعل حسن او قبيح لذاته قبل الشروع
في المقصد من بيان محل النزاع ليتوارد القولان على امر واحد فنقول
الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول ملائمة الغرض ومنافرته
كقتل زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه وهو عقلي يختلف بالاعتبار
الثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم والجهل وهو ايضا ثابت
للصفات بحكم العقل اتفاقا الثالث تعلق المدح والذم بالفعل وهذا
قد اختلفوا فيه فذهب الاشاعرة الى انه يستفاد من الشرع حتى لو انعكست
القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا وذهب المعتزلة
الى ان للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة
مقتضية لذلك لكن الافعال عندهم ليست على نهج واحد فيهما بل
يتوسط انما لبعضها ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
ولبعضها نظري كما في العكس ولبعضها لا يدرك الا بالشرع كصوم العيد
وطرفيه ثم انهم قد اختلفوا فذهب الاوائل الى ان حسن الفعل وقبحه
لذاته من غير صفة توجبهما وذهب بعضهم الى انهما لصفة وذهب
بعضهم الى ان القبح باعتبار صفة موجبة له والحسن يكفي فيه عدم موجب
القبح وذهب الجبائي الى انهما باعتبار صفة اعتبارية موجبة لهما
كلطم اليتيم للتاديب او للتعذيب والمص رحمهم الله تمسك اولا بالضرورة
وثانيا بالاستدلال فقال استحقاق المدح على العدل و
الاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري
يشهد به اى بكونه ضروريا او بذلك الاستحقاق الوجدان
فان من تصور الطرفين وجردهما على ما هو حقه وجد نفسه قاضية

بذلك بلا توقف ولا تمسك بالشرع فان قيل لو كان ضروريا لما كان
بينه وبين قولنا الكل اعظم من الجزء تفاوت لكنا لم نشك في انا
نتوقف في الاول دون الثاني قلنا التفاوت قد يوجد في الضروريات
اما لعدم تصور الطرفين وعدم التجربة او الالف والاستئناس
او بغير ذلك وحكم به نفاة الاديان فلو كان ذلك الاستحقاق
مستفادا من الشرع لما حكموا به لتوقفه ح على القول بالشرع وهم لا يقولون
به واذا ثبت كونهما عقليين في هذه الافعال ثبت فيما عداها ايضا
اذ لا قائل بالفرق ولما قيل ان ذلك الحكم وان كان ضروريا لكن
لم نسلم كونه بالمعنى المتنازع فيه بل هو باحد المعنيين الاولين
ونحن لا نمنع حكم العقل فيهما اجاب عنه بقوله ومن قصر الحسن
والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض اي غرض الفاعل
او غيره ونقيضيهما اعني صفة النقص ومخالفة الغرض وانكرهما
في المذكورات من الافعال بالمعنى المتنازع فيه الذي
ذكرناه آنفا فقد كابر مقتضى عقله فلا يلتفت اليه السمع
وهو مباحث والتخالف بين الفعل وحسنه او قبحه ينفي ذاتيتهما
اي كونهما مستندين الى ذات الفعل او الى صفة لازمة له اما الجمع
النقيضين هذان دليلان على نفي كونهما ذاتيين تقرير الاول
انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لما صار الحسن قبيحا وبالعكس
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة الذاتية
كالحيوانية بالنسبة الى الانسان لا تتبدل بالاضافة الى الاحوال لاستحالة
انفكاك كل من الذات وما هو ذاتي له عن الآخر واما بطلان
التالي فلوقوع تلك الصيرورة لان الكذب وهو قبيح قد يصير واجبا

فضلا

٧٢

فضلا عن صيرورته حسنا كما اذا استفيد به عصمة نبي عن ظالم يقصد قتله
ويمكن ان يجاب بان ذلك القول الواقع لانقاذ النبي من حيث ان
مضمونه غير مطابق للواقع فيه جهة تقتضي القبح اما لمجموعها او بجزئها ومن
حيث الانقاذ فيه جهة اخرى تقتضي حسن ذلك فهناك جهتان مختلفتان
تقتضي احدهما القبح والاخرى الحسن وانتفاء الذم لا يدل على انتفاء القبح
لان ذم الفاعل ومدحه عند القائلين بعقليتهما لصفة مغايرة لما به حسن
الفعل او قبحه كما صرح به بعض المحققين وموجب الذم منتف لصدور
ذلك القول اضطرارا او وجود سببه لا ينافيه انتفاء الذم بسببه وبهذا
يندفع الدليل الثاني ايضا كما يندفع ما يورد عليهم من استلزام اصل القول
بالذاتية بطلان النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس وتقرير الثاني
انهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان قولنا لاكذبن غدا اخبار اما صادق
او كاذب وعلى التقديرين يلزم ذلك اما على الاول فلانه حسن
لصدقه مع انه يستلزم الكذب في خبره الآخر وهو قبيح والمستلزم للقبيح
قبيح فيكون حسنا وقبيحا وهو اجتماع النقيضين واما على الثاني فلانه
قبيح لكذبه مع انه يستلزم في خبره الآخر وهو حسن والمستلزم للحسن حسن
فيلزم اجتماع النقيضين بخلاف ما اذا كانا شرعيين واضافيين
اما الاول فلان التعارض بحاله وجب اسقاط احدهما ولا محذور فيه
لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وحكمه واما ثانيا فلاختلاف المحل
اذ الفعل باحدى الجهتين محل لاحدهما وبالاخرى محل للآخر فيختلف المحل
اعتبارا فلا يلزم اجتماع النقيضين وفيه انه لا ينهض حجة على
الجبائية وعلى من يقول ان الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح

لانه لا يصدق يحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا لان فيه جهة القبح
واجاب بعض الافاضل بان مراد المعتزلة هو ان للافعال حسنا وقبحا
ذاتيين ولا يلزم منه ان يكون كل حسن وقبح ذاتيا لجواز ان يكون
الافعال مع كونهما موصوفة بالذاتيين موصوفة بالوصفين وقد يجتمع
حسنان في فعل كالصدق النافع وقد يجتمع القبحان كالكذب الضار
وقد يوجد احدهما دون الآخر كالصدق الضار والكذب النافع اذا
عرفت هذا فلا يخفى ما في الدليلين من المنع اما الاول فلانه انما يلزم الانفكاك
الذاتي لو كان عروض العرض موجبا لزواله وليس كذلك لجواز اتصاف
الشيء بالذات وبنقيضه بالعرض واما الثاني فلانه انما يلزم اجتماع
النقيضين لو كان كل واحد منهما ذاتيا وليس كذلك وقد اجيب عن
الدليل الاول بان في الكذب لانقاذ النبي ارتكاب اقل القبيحين
من الكذب الموجب لانقاذه والصدق الموجب لقتله لا ان الكذب
صار حسنا وفي هذا اشارة الى ومن ابتلي ببليتين فليختر ايسرهما واليه اشار
بقوله وارتكاب اقل القبيحين مدخول بان هذا الكذب واجب
لوجوب تخليص النبي وهو لا يحصل الا به فهو حسن فلا يكون قبيحا ويمكن
الجواب عنه بان الكذب غير واجب لامكان التخليص بغيره وذلك
بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه ومثل ذلك كثير كما في صيغ
العقود وغيرها او معه ولكن التعريض وهو صرف الكلام عن ظاهره
الى ما يطابق نية السامع له ولا يوجب ذلك عدم الوثوق على الشرائع
لوجوب حمله على الظاهر بدليل ولو قدر انه لا يحصل الا مع الكذب فلا يلزم
من حسن التخليص حسنه بالذات والقول بان ملزوم الحسن حسن
قد عرفت ما فيه وشرعيتهما اي كونهما مستفادا من الشرع ودل

العقل بنفي الوثوق بالوعد والوعيد وبخبر النبي ع اي يوجب
عدم تمكنه من اثبات النبوة بعد رؤية معجزته بتجويز تمكن الكاذب منها
اي من المعجزة لانهما لو كانا شرعيين كان لكل احد ان يقول للرسول بعد
رؤية معجزته علمي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف على علمي بانه سبحانه
لا يصدق الكاذب باظهار المعجزة على يده وعلمي بهذا يتوقف على علمي بانك
صادق فلزم افحام الانبياء وانسد باب اثبات النبوة ولزم جواز
كذبه سبحانه بالوعد والوعيد لان العلم بعدم جواز ذلك التقدير
يتوقف على صدق الرسول والعلم بصدقه لم يثبت بعد بخلاف ما اذا
كانتا عقليين لان العقل يحكم بعدم جواز ذلك لانه قبيح قالوا لا نسلم
توقف العلم بعدم جواز ذلك على صدق الرسول لجواز حصوله من مدارك
اخر غير الشرع والعقل مثل كون ذلك صفة نقص او خلاف مصلحة
العامة او امتناع التباس النبي بالمتنبي فيمتنع صدوره عنه تعالى او جريان
العادة بانه سبحانه تعالى لا يصدر عنه ذلك والجواب عن الاول ان ذلك
فعل لا صفة وقد صرح في المواقف بان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي
وعن الثاني والثالث ان العلم بخلاف المصلحة لا يصدر عنه تعالى ورد
وبامتناع ذلك الالتباس انما يكون لقبحهما عقلا والمقدر خلافه وعن
الرابع ما اشار اليه بقوله ولجواز خرق العادة باطلة
او لا عادة في الاول في تركه به وتمكينه للكاذب وهكذا او على هذا لم
يثبت نبوة احد من الانبياء فيلزم بطلان الشرائع بالكلية على ان
بعض محققيهم كالفاضل التستري قال طاعنا لكم القول بان هذا وذلك
مدرك باطل اذ المدرك للحكم اما الشرع او العقل بالاجماع قالوا
او لا فعل العبد اضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اما الكبرى فاجماعية

فاما الصغرى فلانه ان لم يمكن من الترك يثبت الاضطرار وان لم يمكن فان لم
يتوقف في ترجيح الفعل على الترك على مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وان
افتقر اليه فان يمكن من الترك ولم يجب الفعل عنده رجع الى مرجح اخر
فيتسلسل وهو باطل وان لم يمكن يثبت الاضطرار والجواب عنه من حيث
النقض والتحقيق اما الاول فهو ما اشار اليه بقوله ولو تم الاضطرار
لما ذكرتم من الدليل الجبري اى الاضطرار في الواجب ايضا
لجريان الدليل فيه فيما هو صادر عنه تعالى فهو جوابنا عن العبد قالوا المرجح
في الواجب القدرة وهي قديمة فلا يحتاج الى مرجح متجدد فلا يلزم التسلسل
والجواب عنه ان القدرة القديمة لا تكفي في وجود الحادث والا لزم
قدمه بل لا بد لها من تعلق حادث به واليه اشار بقوله ولو قدمت
القدرة فالتعلق اى تعلق القدرة بالمقدور حادث فيلزم ما
ذكرتموه من الاحتياج الى مرجح اخر لوجود علته وهو لحدوث
فيه واما الثاني فهو ما اشار اليه بقوله ولا ينافي بالارادة
الحادثة التي من شانها الترجيح والتخصيص الاختيار بل تحققه
لان المختار هو الذي يتمكن من كل من طرفي الممكن قبل تحقق الداعي
الى احدهما واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق هو به وقالوا ثانيا
لو كانا عقليين لزم تحقق الاحكام قبل البعثة فيلزم حصول التعذيب
قبلها ايضا وهو باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
والجواب عنه ان تحقق الحكم قبل البعثة توجب استحقاق التعذيب
لا حصوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو لا لعدم
الاستحقاق فلا دلالة في الاية على نفي حكم العقل ولا يخفى ان هذا الجواب
انما يتمشى في اعتقادنا لا في اعتقاد المعتزلة فانهم لا يجوزون العفو

وربما

وربما يجاب عنه بان المراد بالرسول هو العقل تشبيها له بالرسول في الهداية
والارشاد سلمنا لكن المراد بالعذاب المنفي هو العذاب عاجلا لا
اجلا بدليل ما بعد الاية وتحقق حكم قبل البعثة يقتضي ثبوته اجلا فلا
منافاة سلمنا لكن المراد نفي التعذيب بترك الواجبات الشرعية
ولا يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية وهذه الوجوه
وان كانت بعيدة لكن وجب المصير اليها لوجود ما دل على حكم العقل
على انه يمكن هدم الدليل بها اذا كانت المطلب يقينيا قالوا ثالثا لو كانا
ذاتيين لزم سلب الاختيار لوجوب تعلق امره بالحسن ونهيه بالقبح
ولا يجوز عليه العكس لانه قبيح والله تعالى منزه عنه والجواب ما اشار
اليه بقوله وامتناع القبيح منه تعالى لصارف وهو القبح العقلي
لا ينفي القدرة عليه ضرورة انه ممكن في قدرته شاملة لجميع الممكنات
واعلم انه قد جرت العادة المثبتين لتلك القاعدة والنافين لها بعد
تسليمها بذكر مسئلتين وبيان تفريعهما عليها وجودا وعدما فاقتدى بهم
المص وقال مسئلتان الاولى وجوب شكر المنعم اي تعظيمه
في الجنان وثناؤه باللسان وتحقق مراضيه بالاركان عقلي
فيأثم بتركه وان لم تبلغه دعوة النبوة خلافا للاشاعرة فانهم بعد
تسليم حكم العقل حكموا بان هذا ليس بعقلي بل شرعيا لا من العقاب
او زوال النعمة على الامن او العقاب بالترك متعلق بكل واحد
منهما وحصوله ان الشكر يحصل به الامن من الضرر المظنون في
الاثنين وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما الاولى فلان كل عاقل
اذا راى ما عليه من النعم الجسام ظاهرا وباطنا ظن ان المنعم قد
الزمه الشكر عليها فلو لم يشكره لازالها في الدنيا وعذبه في الاخرة

ولو شكروا من ذلك واما الثانية فلانه لما كان دفع الضرر المظنون
واجبا عقلا بدليل ذم العقلاء على تركه كان ما يتوقف هو عليه واجبا عقلا
ايضا قالوا اولا لو وجب لفايدة والا لكان عبثا وهو قبيح واللازم
باطل فان الفايدة اما للمشكور وهو باطل لتنزهه عن جلب الفوايد
واما للشاكر فاما في الدنيا وانه باطل لان الشكر فيها مشقة بلا منفعة
للنفس ضرورة انه يتعب بفعل الواجبات والكف عن المشتهيات
وبصرف النظر في الها المصنوعات والسمع الى الايات او في الآخرة
وانه ايضا باطل اذ لا استقلال للعقل في امور الآخرة وفيه نظر لان
من قال بحكم العقل فقد قال باستقلاله بمعرفة الفايدة الاخروية
فلا يسلمون عدم استقلاله والمص منع عدم وجود الفايدة لعدم انحصارها
كونها للشاكر في الدنيا حيث قال وهو اي الامن في الدنيا من
عذاب الآخرة الفايدة في وجوب الشكر لان دفع المضرة فايدة
اكمل من فايدة جلب المنفعة او الفايدة فيه استحقاق المدح
بالاتيان به او الزيادة اي زيادة النعم وجلبها بادائه او هو
اي الشكر لنفسه لا لامر آخر غيره لان وجوب كل شيء لو كان به
لاجل شيء آخر لزم التسلسل وانه ممتنع فلا بد من ان يكون واجبا لذاته او
ينتهي الى ما هو واجب لذاته فان قلت لو امكن ذلك لامكن ان
يقال جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع وايضا الفايدة
في الدنيا ليست الا المنفعة بالاتفاق والمنفعة الدنياوية اما اللذة او وسيلة
اليها والشكر ليس كذلك قلنا الافعال واحكامها مختلفة فقد يكون بعضها
مطلوبا لذاته وبعضها لا يكون كذلك والشكر وسيلة الى اللذة لانه
لما كان وسيلة الى ما للصانع من الصفات ومعرفته والتوجه الى

جنابه والتوجه الى حضرته كانت النفس تلتذ به فوق التذاذها باللذات
الوهمية والحسية وقالوا ثانيا خوف العقاب في الشكر قائم
فلا يكون الشكر واجبا اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه تصرف في
ملك الغير اعني نفس الشاكر بغير اذنه فيخاف منه العقاب لاجل
والجواب ان هذا استدلال في مقابلة الضرورة فانا نقطع بعدم
العقاب على شكر النعمة والمواظبة عليه والاشتغال بوظايف
خدمته بل العقاب على كفرانها لعدم الاعتناء بشانها على ان
التصرف في ملك الغير انما يوجب العقاب اذا كان المالك ممن
يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال
بجداره والاصطلاء بناره والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر واما
لانه من قبيل الاستهزاء به سبحانه كما ان من حضر مائدة سلطان فاعطاه
لقمة فاخذ يثني عليه ويسجد له ويعد صفي المجامع لاجل انعامه بها ولا شك
ان ذلك يعد استهزاء بذلك المانح والفاعل بذلك يستحق العقاب
فكذا ههنا بل استحقاق العقاب ههنا اولى لان الدنيا وما فيها بالنظر
الى عظمته وكبريائه احقر واقل من لقمته بالنظر الى ذلك السلطان
والجواب ان القياس اي قياس نعمه سبحانه على اللقمة
باطل لحقارتها اي تلك اللقمة بالنسبة اليها اي الى السلطان
وذلك الانسان معا فيتطرق الاستهزاء لا لحقارة النعم
سبحانه فهي وان حقرت عنده تعالى بحيث لا قدر
لها لعظمة شانه وجلال كبريائه لكنها عظيمة عندنا لشدة احتياجنا
اليها فترك شكرها كفران يستحق به الخذلان فبطل كلام
الحاجبي وهو ما ذكرنا من ان شكر المنعم كالاستهزاء لكن بشكر الملك

على اللغة والقياس المناسب لهذا المقام ان يقي اذا اعطى ملك ملك البلاد
شيئا واوعزنا رجلا فقيرا ما يحتاج اليه من مؤونة سنته وقت جميع حوائجه
في عام القحط الذي ياكل فيه بعض بعضا ثم ان ذلك الرجل اعرض عن
الشكر عليها ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشانها بل كان وجودها
كعدمها فلا ريب انه مذموم مستحق للاهانة والخذلان **المسئلة**
الثانية الاشياء الغير الضرورية احترز بالوصف عن الضرورية
وهي التي يحتاجون اليها في التعيش والبقاء كشرب الماء للعطشان
والتنفس في الهواء اذ لا بد من القطع بجوازهما الا عند من يجوز التكليف
بالمحال ثم تلك الاشياء وهي الاختيارية على قسمين قسم يدرك
العقل حسنه وقبحه وقسم لا يدرك فيه شيئا منهما فاخرج الاول
بقوله **مما لا يدرك العقل قبحها** ولا حسنها ضرورة ولا نظرا
فانه ينقسم الى الاقسام الخمسة لان المشتمل على القبح حرام وعلى الحسن
واجب ان استحق فاعله المدح وتاركه الذم ومندوب ان
استحق فاعله المدح فقط ومكروه ان استحق تاركه المدح ومباح ان
لم يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم ثم مثّل للايضاح وبين وقت الحكم
بقوله **كشم الورد قبل ورود الشرع** اذ لا ريب بعده في اباحة
المنافع لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبقي ما سوى ما اخرجه الدليل
ما باحته **غير محرمة الاولى مباحة عقلا** لان مذهبه الاباحة و
نفي التحريم لا يوجبها اذ المراد بالمباح ههنا ما اذن في فعله وتركه
وعدم المنع اعم من الاذن فيهما نعم لو كان المراد بالمباح ما يكون
جنب ما عدا الحرام من الاقسام لكان ذلك موجبا له فان قلت
الحكم بالاباحة مع ذلك المقدر من ان العقل لا حكم له بحسن ولا قبح

وهو نقيض

٧٩

وهو نقيض الحكم بعدم الاباحة يوجب الحكم بالاباحة وعدمها وامتنع المقدر
ان لا حكم للعقل بقبح كما هو ظاهر كلام المص ره وان كان المقدر ما ذكرناه
كما صرحوا به في كتبهم الاصولية قلنا انه يقتضي الحكم بعدم الاباحة في
فعل مخصوص لجهة محسنة مختصة به ولا ينافيه الحكم بالاباحة في جميع
الافعال لجهة محسنة تعمها **اذ هي** اي الاشياء المذكورة **منافع**
بالضرورة **خالية** من الضرر على المالك وغيره لانه المقدر فلا يكون
محرمة واستدل المحرمون بان ذلك تصرف في ملك الغائب بغير اذنه
فيحرم كما يحرم التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه والجواب ما اشار اليه
بقوله **والاذن في التصرف في تلك الاشياء معلوم عقلا**
لانه انتفاع خال عن المفسدة **كالاستظلال بجدار الغير** بغير اذنه
فانه جائز لذلك ايضا على ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح فان
الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه بغير اذنه دون الغائب لتنزهه عن
ذلك وفيه ان اباحة الاستظلال اول البحث فالحكم لاستلحاق
للعلم الضروري وهو عطف على قوله كالاستظلال **باستنشاق من**
افضل من التنفس في الهواء على اقل ما يحصل به الحيوة
وهو القدر الضروري منها لا اجل ذلك الاقتضاء فلو كان القدر الغير
الضروري حراما لما كان تركه موجبا للذم واعلم ان ههنا مذهبا اخر
ذهب اليه المفيد وجماعة ممن خالفنا وهو الوقف والامام فسره
تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم وقد يرجح هذا على الاول بانه قطع بعدم
الحكم لا توقف وربما يوجه بانه سمي هذا توقفا لاقتضائه عدم العمل
بتلك الاشياء **فصل الواجب ما يستحق** وانما لم يقل ما
يعاقب لئلا يخرج الواجب المعفو عن تركه ولا ما يخاف لئلا يدخل

المشكوك في وجوبه وقد يوجه الاول تارة بان المراد ما يستحق به العقاب
واخرى بان المراد ما يعاقب تاركه ان الترك امارة له فلا ينافيه التخلف
والثاني بانه لا خوف في المشكوك فيه لعدم الدليل على وجوبه تاركه
اي بسبب ذلك الترك المخصوص الذي هو تارك له به لان تعليق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية فلا يصدق حده على المباح والمكروه والمندوب اذا تركه
المكلف وارتكب محظورا ولا على محظور اذا تركه مع فرض كالى بدله
فيتناول الموسع والمخير والكفاية هذا اذا قلنا بان الوجوب يتعلق بكل
واحد اما لو قلنا بانه يتعلق بواحد منهم فلا حاجة الى ذلك القيد لدخول
تلك الثلثة بدونه ذما عقلا او شرعا قال المص لم يقل عقابا
لانه اخص من الذم وفيه ان استحقاق العقاب مساويا لاستحقاق
الذم لا اخص منه واعترضوا عليه بوجوه منها ان بعض افراد المخير قد يكون
افضل فهو يوصف بالاستحباب مع ان حده يصدق عليه ومنها انه
يصدق على جميع السنن مع انه مندوب لا واجب ومنها انه ان
اريد بالذم ذم الشارع فلا يوجد في الجميع لانه ما نص على ذم كل تارك
كل واجب وان اريد به ذم اهل الشرع فيلزم الدور لتوقف ذمهم
بترك الفعل على العلم بكونه واجبا فلو توقف العلم بكونه واجبا على ذمهم
لزم الدور ومنها انه لا يصدق على اخيرتي الاربع مع انه من افراد المحدود
والجواب عن الاول ان صدق حده عليه باعتبار انه واجب لاشتماله
على ما يتعلق به الوجوب من الماهية الكلية لا من حيث انه مستحب باعتبار
هويته وتشخصه وعن الثاني ان الشيء قد يكون مندوبا من وجه وواجبا
من وجه اخر فههنا كل واحد من المندوبات يجوز تركه ويكون
مندوبا من حيث خصوصية ذاته وواجب لا يجوز تركه من حيث انه

مستلزم للواجب الذي هو القدر المشترك عن الكل وهذا قريب من الاول
وقد يجاب عن هذا بان صدق حده عليه من جهة استهانته لا من جهة انه تارك
للمندوبات وعن الثالث ان مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم دل على ذم كل تارك واجب وعلى ان الدور غير لازم
لان علم غير اهل الشرع بكون الفعل واجبا يتوقف على تحقق ذمهم بتركه و
تحقق ذمهم يتوقف على علمهم بكونه واجبا من الادلة الشرعية فلا دور
وعن الرابع ما اشار اليه بقوله ولا نقض عكسا باخيرتي الاربع
اي الرباعية ركعات في الاربع اي في اربع بقاع مشهورة لاعتبارها
اي البدلية في الركعتين الاوليين اي تركنا اي الاخيرتان بمعنى
انهما تنوبان عنهما مع حصول براءة الذمة من الصلوة فلم يكن تركهما لا الى
بدل فلا ينتقض حده بهما والحق ان هذا الاعتراض والجواب في غاية
السقوط لان الواجب في هذا المقام هو الماهية الكلية التي لها فردان
شرعا لكل واحد منهما هوية مغايرة لهوية الاخر فاذن يستحق تارك
هذا الفرد اعني المتلبس بهوية اربع ركعات مثلا بدون الاتيان فالذي
بدله اعني المتلبس بهوية الركعتين فقد لاح من هذا ان الركعتين بدل
عن اربع ركعات لا انه بدل عن الركعتين فقط فتدبر وقس عليه
اي على المذكور من الاخيرتين الزايد على احدى الثلث في
المسح والتسبيح في الركوع والسجود او في الاخيرتين لاعتبار البدلية
في الواحد اذا ترك كالاوليين فالحد يصدق عليه وهو من افراد
المحدود وفضول العامة والشهيد ره الزايد مستحب لجواز تركه لا الى بدل
ممنوع ولو صح ذلك لجرى في التسبيح دون المسح لامتناع التكرار فيه
والفائدة تظهر في الثواب لان ثواب الواجب اعظم من ثواب النفل

وفي وجوب الاكمال الزائد متى شرع فيه ان قلنا بوجوبه لعموم النهي عن
قطع العمل الواجب الا ما اخرجه الدليل وربما يقال بجواز قطعه مطلقا
وعدم احتسابه واجبا الا بعد اكماله لجواز تركه ابتداء فيستصحب ولاصالة
البراءة من وجوب الاكمال واستقربه الشهيد من القواعد [illegible]
ولا يرد ان القطع قد يفضي الى زيادة ما ليس بصحيح في الصلوة على تقدير
وروده على ما ليس بذكر ولا في معناه لوقوع الاذن فيه شرعا والخروج
عن وضع الذكر طار بعد القطع فلا يقدح فيها بوجه ويرادفه اي الواجب
بالمعنى المذكور الفرض عندنا وقالت الحنفية ان كانت طريق
ثبوت ما ذكر قطعيا متنا ودلالة كوجوب الصلوة والزكوة ففرض
وان كانت ظنيا كوجوب قراءة الفاتحة المستفاد من قوله ع لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فواجب اذ هو مع كونه خبر احاد يحتمل نفي الفضيلة
احتمالا ظاهرا وان كان نفي الصحة اظهر منه وانت تعلم ان النزاع لفظي
اذ لا خلاف في وجود هذين الطريقين انما النزاع في اطلاق هذين
اللفظين على الكل او بالتقسيط كما ذهب اليه الحنفية ثم انه ان ادعى
ان ذلك مستند الى اللغة او الشرع فليس فيهما ما يقتضيه وان كان باصطلاح
فلا مشاحة فيه والتوزيع لا يختلف عندنا وانما يختلف عنده فان
فعل اي الواجب في وقته المقدر اي المعين له شرعا
سواء كان مضيقا او موسعا وسواء كان مبينا طرفاه معا كوقت اليومية
او اوله فقط كوقت صلوة الزلزلة والحج والقضاء وان كان من هذا
القبيل لان اوله وقت التذكر واخره وقت الاداء لكنه
خرج بالاختصاص المستفاد من اضافة الوقت اليه اي كالنصب
على الظرفية بمعنى فيه وهو متعلق بفعل كما صرح به المص في الحاشية فيكون

احرازا

احرازا عن الاعادة وقد جعله العضدي متعلقا بالمقدر على ان يكون احرازا
عن القضاء بلا تكلف والاعادة قسم من الاداء لا قسيم له فاداء
سواء فعل اولا في اوله اولا وثانيا للتدارك لنقص في الاول سواء كان
لفوات ركن او شرط او غير ذلك ولا يقدح خروج اعادة الوضوء
والحج مع عدم النقص في الاول فان ذلك اعادة باصطلاح الفقهاء وعدم
تطابق الاصطلاحين لا يقدح في التحديد فاعادة والمعتبر وقوعها في
وقت الاداء كما هو الظاهر فلا ينتقض الطرد بما فعل بعده فيه لتدارك
نقص فيه فان ذلك لا يسمى اعادة ولا قضاء اصطلاحا كما صرح به بعض
المحققين او بعده اي بعد وقته المقدر بامر جديد لا بما قيده
به لان الامر الاول لا يدل على وجوب القضاء لفوات المامور به
وسيأتي في النهج الثالث ما يدل عليه فقضاء سواء كان الاداء
واجبا كقضاء الصوم المتروك عمدا او غير واجب لمانع كصلوة
النائم وصوم الحائض او قبله باذن شرعي فتقديم كتقديم
زكوة الفطر على ليلة الفطر بيوم او يومين ومن اول الشهر وتعجيل
الزكوة على وقتها فقول العضدي بان الفعل لا يتقدم على وقته ممنوع
واعتذار صاحب النقود والمحقق الشريف له بان النصاب هو
جزء السبب ووجوب الزكوة قد جعل قائما مقام تمام السبب فصار
وقتها بذلك موسعا اعتراف بجواز التقديم ولما كان ظاهر كلامهم
يوهم اختصاص الواجب بتلك الاقسام بل قد صرح بعضهم بذلك
اشار بقوله وكذا المستحب الى ان المستحب ايضا يجري فيه هذه
الاقسام الاربعة هذا اذا كان موقتا لان ما لم يكن له وقت كا
التسبيح والنوافل المطلقة فلا يوصف بشيء من الاداء والقضاء

وقد علم بذلك ان اقسام الواجب الاربعة حدودها فالاداء
ما فعل اولا في وقته المقدر وقس عليه البواقي واعلم ان كل واحد من الجميع
التقديم والاداء والقضاء مباين للآخر والاعادة مباين للتقديم
وكذا القضاء ان اعتبرنا فعلها في وقت الاداء ولذا الاداء ان
اعتبرنا الاولية فيه كما في هذا الكتاب والا فبين الاعادة وكل واحد
من الاداء والقضاء عموم من وجه كما ذهب اليه العلامة في النهاية هذا
اذا اجتمع انتفاء الاعتبارين واما اذا انتفى الاعتبار الثاني فقط
فبينها وبين الاداء العموم مطلق كما ذهب اليه العلامة في التهذيب والعضدي
وغيره ولما استشعر ان في حدود الاداء والاعادة والقضاء نقضا ظاهرا
اشار الى دفعه بقوله ولا نقض عكسا في تلك الحدود باداء مدرك
الركعة الواحدة في الوقت والبواقي في خارجه فلم يقع الكل في الوقت
فلا يصدق عليه حد الاداء مع انهم يسمونه باجمعه اداء واعادة
المنفرد في جماعة لادراك فضل الجماعة لا لتدارك نقص في
الاول فلا يصدق عليها حد الاعادة وهي من افرادها وقضاء مضيق
الحج لان وقته مدة العمر فلم يقع بعده فلا يصدق عليه حده وهو من
افراده واعلم ان هذا كما ينتقض عكسا في حد القضاء ينتقض
طردا في حد الاداء على من لم يعتبر الاولية فيه للوقتية اي لان
ما وقع فيه ذلك الفعل وقت له بالنص الصحيح المستفيض بان
من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك
شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع وعليه يتفرع كونه مؤديا للجميع
والضعيف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت والنقض
في صلوة المنفرد سبق انه بالنقض فقد روى عبد الله سنان في

الصحيح

في الصحيح عن الصادق ع ان صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد باربع وعشرين
درجة وروى العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص صلوة
الجماعة تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة وللمحققين من الصوفية
هنا مقام آخر لا يسع المقام ذكره والتضييق بالافساد اي
بضيق الشارع للحج الفاسد بالحجة على المكلف اتمامه من دون تجويز
تأخيره لاجل الافساد صار منشأ الانقلاب سعته الى الضيق ولذا
لا يجوز له البقاء على احرامه الى عام آخر فصار الوقت في تلك السنة
التي يفعل فيها الفاسد فصار الاتيان به في القابل واقعا بعده فيكون قضاء
هذا اذا كان اطلاق القضاء عليه بطريق الحقيقة واما ان كان بطريق
المجاز فلا نقض رأسا **فصل** في حكم الوجوب اذا تعلق
بفعل له وقت وهو على قسمين موسع ومضيق الموسع ما فضل
وقته عنه كالظهر مثلا والمضيق ما ساواه كصوم يوم
بعينه ولا نزاع في وقوعه او نقص عنه كقدر الركعة من
الوقت بعد غسل الحيض مثلا وهذا لا يدخل في حيز التكليف
لقبح تعلقه بالمحال فلو وجد فلا بد من حمله على ارادة القضاء وهو في حكم
الاداء شرعا في بعض الاوقات واما لم نقل والمضيق بخلافه مع انه
اخصر للتصريح بانه يقع على قسمين ردا على من قال بانحصاره في الاول
هذا وقد اختلف العلماء في الموسع فمنهم من علق الوجوب بجميع
اجزاء الوقت وقال ان المكلف مخير بين ان يفعله في اوله او وسطه
او آخره وقد يجب عليه الاتيان به ومنهم من علقه باول الوقت
وجعله قضاء بعده ومنهم من علقه بآخره وجعله ندبا مسقطا
للفرض في اوله ومنهم من فصله وهو منقول عن الكرخي فجعل الواقع

في اوله موقوفا فان ادرك العامل اخره و هو من اهل الخطاب بذلك
العمل كان ما وقع فرضا وان تغير حاله بجنون او حيض او نحوهما كان
ما فعله ندبا والمصير اليه اشارة الى ما هو الحق من بطلان ما سواه لقوله والكل
اي كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء بحيث لو اتى
المكلف به في اي جزء منها شاء كان اتيا بالمطلوب على وجهه والحق
عندنا وعند كثير ممن خالفنا لكنهم اختلفوا في اعتبار بدلية العزم
عن الكل في كل جزء قبل التضيق وعدمه كما سيجي لا اوله اي ليس
اول جزء من الوقت وقتا فيه و هو بعده قضاء بان يكون
الشارع اوجبه في الاول وجوز تاخيره الى الاخر استدراكا للفائت
كبعض الشافعية ولو تمسك عليه بعكس ما تمسك به بعض الحنفية
لجواب بجوابه والا فتحكم وفي قوله اول الوقت رضوان الله واخره
عفو الله ليس بظاهر على مطلوبه ولا اخره وقبله نفل
يسقط الفرض به كبعض الحنفية انما قيدنا البعض في الموجب منهم
لان اكثر الوافقين وافقونا في التعميم قالوا لو كان واجبا في الاول
لما جاز تركه تحقيقا لمفهوم الوجوب والا لزم باطل بالاتفاق
ثم انه يثاب بايقاعه فيه فيكون نفلا لان النفل ما يثاب
في فعله مع جواز تركه قلنا انما يتم الملازمة لو كان ذلك الفعل
واجبا مضيقا واما اذا كان موسعا فلا ثم ان حكاية مذهبه ظاهر
الاندفاع اذ المندوب ما جاز تركه مطلقا لا بشرط وقوعه بعد
زمان الترك على انه لو كان مندوبا لما كان تعديه افضل من تاخيره
اذ النفل لا يكون افضل من الواجب ولا هو اي المكلف
اذا اتى به في اول الوقت مراعى بان ينظر حاله في اخره فان

كان

كان باقيا على صفة التكليف كان ذلك الفعل واجبا والا فندب كابي
حسن الكرخي اورد المرتضى وجوها دلت على بطلان مذهبه منها انه
لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل واجمعوا
على ان شرط النية في جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا تختلف فبان
بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها
انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة
واذا استعملا في الصلوة المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال
وانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها ان كون الصلوة واجبة وجب تقع عليه
الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال
ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها الا ترى وجوب كل جزء من الصلوة
عند دخول المصلي فيه موقوف على اتمامه لان كل فعل يأتيه في الوقت
فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال
والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء
واجب ثم قال بعد الرد وتوضيحا للمقصد بل الواجب احد
الاشخاص اي الجزئيات المتماثلة في النوع المنطبق باجزاء
الوقت فهو كالواجب المخير الا ان الفرق بينهما ان التخيير ههنا
في الجزئيات المتفقة الحقائق وفي المخير في الجزئيات المختلفة
الحقائق لاطلاق الامر نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل سببه اي بالوجوب من غير تقييد له بجزء من
اجزاء الوقت وليس المراد تطبيق اوله على اول الوقت واخره
على اخره ولا فعله في كل جزء منه مكررا اجماعا ولا تعيين جزء منه
لوقوعه فيه تحكم فلم يبق الا ان كل جزء منه صالح لوقوعه فيه والمكلف

مخير في ايقاعه في اي جزء منها اراد وعدم الاثم في التاخير
عمدا ولم يذكره لاشعار التاخير به والعلم بان التارك غير اثم قطعا ف
بطلان الصلوة قبل الوقت فلا يكون الوجوب مختصا
باوله ولا باخره فثبت تعلقه بكله لا يقال انهم يجعلون قبل الاخر
وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في غسل جمعه وصلوة الليل لانا
نقول جواز ذلك في بعض الصور لا يقتضيه في حال الاضطرار لا يقتضي
جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان المخصص بالاول لا يسلم دلالة
عدم الاثم في التاخير على عدم اختصاصه به والمخصص بالاخر لا يسلم
البطلان قبله تتمة اي هذه تتمة وانما صدر بهذه المسئلة
والتي بعدها لانها مما يتفرع على الواجب الموسع الشيخ والمرتضى
رضي الله عنهما على التخيير في كل جزء من اجزاء الوقت
الى التضيق وهو اخره بقدر ما يقع الفعل فيه فيتعين الفعل ح
بين الفعل فيه والعزم عليه اي على الفعل فيما يميز تفصيلا
لا اجمالا فقط ووافقهما والتخيير ابن زهرة وابن براج
وذهب اليه جماعة من العامة وهو قوي لما سيأتي خلافا
للمحقق والعلامة واتباعهما من المتاخرين ولم يذكر المص
في الذريعة هذا المذهب وهذا المشهور بكونه غير معروف في عصره
لنا على وجوب العزم بدلا من فعل فيه الاخر خلق تركه
عن بدل وهو العزم اذ لا قائل بغيره في الفجاءة اي في حال
فجاءة الموت وحصوله بغتة من غير سابقة علم للمكلف به فلا
اثم ح للاتفاق على جواز التاخير وانما الاثم للتاخير مع ظن
الموت فيخرج عن الوجوب لان التارك ما استحق لا

على بدل

على بدل ذما وفيه ان الواجب عند بعضهم ما يذم تاركه بوجه ما وهذا
يصدق عليه لان المكلف يذم بوجه من الوجوه وهو قال ظنه بالموت
كاف في الوجوب ولزوم تساويه في جواز الترك لا الى بدل
قبل الوقت وفيه يلزم خروجه عن الوجوب وفيه نظر لان له في
الوقت بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس
له قبل الوقت بدل اصلا فلزوم المساواة على تقدير عدم بدلية العزم
تم وربما احتج بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه
لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه والعزم على تركه عزم على الحرام والعزم
على الحرام حرام فالعزم على الترك حرام فالعزم على الفعل واجب اذ لا
مخلص له الا به وفيه نظر لانا لا نم ان ترك العزم عزم على الترك اذ
بينهما واسطة وايضا لا نم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم
على الزنا من غير المباشرة عاصيا واوردوا اي القائلون
بعدم البدلية اقتضاء البدلية اي بدلية العزم عن الواجب
السقوط اي سقوط الواجب راسا اذ من شان ما قام
مقام الشيء ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كالكفارات
والعزم عندكم لا يسقط وجوب الصلوة وان اسقط فعلها وجوبه
وخلو الامر الذي ثبت به وجوب ذلك الواجب او مطلقا
عنها فينتفي لوجوب سقوط اعتبار ما يحتاج ثبوته الى دليل
عند عدمه والقطع بامتثال المصلي وبراءة ذمته قبل
الاتيان وذلك اما لانه ضروري او لانه اجماعي فالمنع مكابرة لا من
جهتها اي البدلية ولو تم القول بها لكان الامتثال انما يحصل
من جهتها وفيه ان هذا غير لازم لان كل واحد من كفارات اليمين

بدل من الآخر ويجوز له ان ينتقل الى كل واحد منهما من جهة البدلية اتفاقا

والجواب انها اي بدلية العزم معتبرة عن فعله في كل

جزء من اجزاء الوقت قبل المضيق لا مطلقا اي لا عن

فعله في جميع الاجزاء اذ العزم على الاتيان به في ثاني الحال غير ممكن في

الجزء الآخر لعدم كونه وقضاء في غاية ما لزم سقوطه في تلك

الاجزاء لا رأسا ويلوح من هذا جواب عن ايراد آخر لهم وهو

انه لو وجب العزم فيما قبل الآخر من الاجزاء المتعددة لتعدد

البدل والمبدل واحد وهو باطل لان البدل ما يقوم مقام الاصل

فاذا قام واحد لم يكن الآخر بدلا لاستواء وجوده وعدمه وتقرير

الجواب ان العزم بدل عن فعله وايقاعه في تلك الاجزاء فكل واحد

منهما متعدد وكل بدل يتأتى به مبدله وخلوها عنهما باعتبار

دلالته على الوجوب مع التوسعة لفظا وعدم تعلق غيره بها

لا يمنع ثبوتها لدليل مذكور لان عدم الدلالة ليس دلالة

على العدم ولا مستلزما لها وقد عرفت ما فيه والبدل هنا

تابع للفعل لان وجوبه ناش من وجوب مسبب عن ترك

مبدله وهو الفعل الواجب اصالة فان الوجوب

تعلق اولا بالفعل ثم انه تعلق بسبب الترك بالعزم فلا تخيير بينهما

ابتداء كما في المخير فلا يلزم صدوره عن الفاعل بقصد البدلية

لفقدان البدل عند الفعل لفقدان سببه كتحصيل الظن

بوقوع الكفائي عند تركه فان وجوبه تابع لوجوب

الكفائي مسبب عن تركه ليخرج عن عهدة التكليف والواجب اصالة

هو فعله فليس بينهما تخيير ابتداء ولا مشاحة في اطلاق

البدل

البدل على مثله لانه راجع الى الاصطلاح ولما قال بعض المانعين كالعلامة

الحلي ان العزم وجوبه ليس لكونه بدلا بل لانه من احكام الايمان ولو بعد

فلذا وجب وان لم يدخل الوقت اجاب عنه بقوله وكون العزم

من احكام الايمان لا ينافي بدليته للفعل في وقت

اي في وقت ترك الواجب او في وقت دخول وقت الواجب غايته

ما في الباب لزوم كون الواجب في نفسه بدلا لواجب آخر وهو

جائز بل واقع كما ذكرنا آنفا من ان الاولين في الاربع بدل الآخر

بين ثمنه ظان الموت في جزء من الوقت بسبب

من اسبابه يعصي بتركه قبله اتفاقا ان مات فيه لتقصيره

ما قبل ذلك الجزء وفساله بحسب ظنه ولانه ترك الواجب من غير

بدل وهو العزم لفعله ثانيا وان بقيا اي الظان والوقت

ففي العصيان بالترك لاجل الظن المنكشف خطاؤه نظر لانه

ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وهو

اي الفعل الاصح هو العصيان مع كون فاعله عاصيا بسبب تركه قبل

ذلك الجزء اداء بعده لانه لما انكشف بطلان ظنه زال حكمه وبقي

اثره فيبقى ما بعد ذلك الجزء كما كان قبله اذ لا يلزم من جعل ظن المكلف

موجبا للعصيان بالتأخير مع ان الاصل عدم مخالفة ذلك

الاصل ايضا الا يرى انه يعصي بالتأخير اذا ظن انقضاء الوقت قبل

دخول الوقت ثم انه اذا ظهر خطاء اعتقاده واوقعه في الوقت

كان اداء ووجب عليه نية الاداء اتفاقا وقال القاضي

ابو بكر الفعل قضاء لانه وقع وقته المعين بحسب ظنه وفيه انه

ان اراد ان الفعل يسمى قضاء فالتخالف يرجع الى الاصطلاح ولا مشاحة

فيه الا ان تسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
وان اراد وجوب نية القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار
سببا لتعيين ذلك الجزء وقتا له كذلك صار سببا لخروج ما بعده عن
كونه وقتا مقدرا له شرعا بالكلية فهو بعيد اذ لم يقل احد بوجوب
نية القضاء فهو خلاف الاجماع ولانا لا نم ان الظن المذكور له تاثير
في خروج الوقت المقدر له في نفس الامر مع ان الاصل بقاء ما كان
على ما كان على انه يرد عليه ان لا يعصي المكلف بالتاخير في الثاني من الوقت
لان القضاء وقته موسع وربما كان بان القضاء انما يكون على التوسع
عنده ان لم يتهم المكلف بالترك والا فهو مضيق كما في هذا المقام
هذا الذي ذكرنا بين حداه من الوسع وما وقته العمر كالحج
مثلا كذلك اي مثل ما بين حداه فيما ذكر من الامرين وظاهر ان
السلامة في الوقت كله ان مات في جزء منه فجاءة
بالهدم والمد فغير عاص فيهما اي فيما بين حداه وفيما وقته العمر
لان التاخير فيه جائز فلا اثم فلا عصيان فان قيل جواز التاخير يجوز
ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود وهذا الشرط
وان كان محالا لانه ممتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمح اذا
التاخير غير واجب لجواز التقديم فالمكلف به هو القدر المشترك
الدائر بين الجائز والمح والدائر بينهما جائز ليس بمح اجيب عنه تارة
بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العمل بمقتضاه لانه مح واخرى
بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المقدر لان
المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمح فيتعين عليه التقديم
فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا وقد صرح بعض المحققين بان

هنا قائلا بالعصيان مستدلا بانه لو جاز التاخير ولم يعص اذا مات لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا هف واجيب بان هذا الاستدلال
بعد مصادمته لاجماع السلف مدخول بوجهين الاول ان الجمع وفق
بحسب ظاهر الشرع والتارك في جميع الوقت انما يعصي اذا تركه باختياره
والترك في بعضه هنا انما يكون بالموت الذي لم يكن باختياره الثاني
انه على تقدير عدم الموت لا يعصي وكذا على تقدير الموت لان الموت
لا يصلح للعصيان وفرق الحاجبي بينهما بان العصيان يتحقق
في الثاني دون الاول تحكم اي ترجيح بلا مرجح واستدل بانه لو لم يتحقق العصيان
في الثاني لزم خروج الواجب عن كونه واجبا لان ما جاز تاخيره ابدا ولم يعص
اذا مات لم يكن واجبا بخلاف الاول فان تاخيره غير جائز ابدا
لوجوب الاتيان به عند التضيق وانما لم يعد به العصيان لان العصيان
بالترك دائما وفي جميع الاحوال غير معتبر في حصول مفهوم الواجب
والا لخرج كثير من الواجبات كالكفائي والتخييري وليس دليله في
الاول ايضا اذا مات قبل تضيق الوقت فجاءة وهو لم يقل بالعصيان
فيه بل المعتبر هو العصيان في الجملة وفي بعض الاحوال والملازمة ممنوعة
لان عدم العصيان على ذلك التقدير لا يوجب نفي العصيان
مطلقا لحصوله في بعض الاحوال وهو حال ظن الموت مع التاخير
فانه عاص وهذا القدر كاف في تحقق الوجوب واعلم ان الواجب
باعتبار المامور ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية لان الوجوب اما
ان يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين او من واحد معين
فقط كالصلوات الخمس والتهجد او بتحصيله مطلقا لا من مباشر
معين كالجهاد فالاول والثاني هو الاول والثالث هو الثاني ولا نزاع في

فى الاول بل النزاع انما هو فى الثانى فلذا تصدى المصنف له وقال فصل الواجب
الكفائى ما يسقط عن الكل اى عن كل واحد من المكلفين وفيه
ايماء الى ان الوجوب متعلق بكل واحد فاندفع ما اورد من انه لا يصدق
على ما ليس من افراد المحدود كاداء الدين الواجب على زيد فانه يسقط
عنه باداء غيره بفعل البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لدخول
متعلق الوجوب فى عالم الوجود وهو المقصود ولذلك سمى بذلك الاسم
واورد بعض المحققين بانه لو كان واجبا على كل واحد لكان اسقاطه
عنهم رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا واجيب
بان كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا
كانتفاء علته مثل صلوة الجنازة فانه اذا قام بذلك قوم زالت
العلة من حيث حصول المقصود وهى احترام الميت فسقط الطلب
بزوال علته والفائدة فى ايجاب الجميع ان المقصود اقرب الى الحصول
وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب للسقوط من باب
التجوز فان سبب السقوط انما هو انتفاء علة الوجوب لا فعل
البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب السقوط
اليه قطعا لو امكن تحصيله او ظنا شرعيا حاصلا بشهادة
عدلين او الشياع فلا يسمع خبر العادل بفعله اما لو فعله بحضوره
فيسقط عنا بخلاف الفاسق فانه فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل
خبره لو اخبر بايقاع فعله الذى لا يعلم الا من قبله لوجوب التثبت
عند خبره ومن صحة فعله فى نفسه مع قصده باصالتها من مسلم
ووجوبه على البعض مطلقا اى بعض كان او على بعض
شهد الشى كصلوة الجنازة مثلا او على بعض معين عند الله تعالى غير

معين

غير معين عندنا كبعض الشافعية وهو الامام الرازى بنفيه الاجماع
على تأثيم الكل بتركه لاستحالة تأثيم احد بترك ما لا يكون واجبا عليه
وليس النزاع لفظيا باعتبار ان الفريقين اتفقوا على جواز ترك
بعضهم اذا فعله بعض اخر وانه لا يجوز للجميع تركه لان الاحكام تختلف
به فان الكل لو اتوا به كانوا اتيين بالواجب اذا قلنا بانه وجب
على الكل وكان الاتى به بعضهم والباقون بالنفل مثلا لو قلنا بانه وجب
على البعض قالوا اولا ما يقتضى الوجوب على البعض موجود والمانع
منه مفقود اما الاول فلان ما دل على الوجوب الفعل مع عدم التزام
الباقين بعد قيام بعض به يقتضى الوجوب على البعض واما الثانى
فلان المانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما فى المخير
ما اشار اليه بقوله ويأثم غير المعين لا يعقل لكونه غير
موجود ولان العلم بالتكليف معتبر فى ذلك بخلاف الاثم
بغيره اى بترك غير معين من الامور المعينة وهو يتحقق بترك الجميع
فانه معقول فالابهام فى المامور به غير مانع فيعمل بمقتضى الدليل
وفى المامور مانع فلا يعمل بمقتضى وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان
مذهبهم اثم واحد منهم اما اذا كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا
وذلك هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم وقالوا ثانيا
وجوب طلب الفقه كفائى بالاتفاق وانه وجب على بعض غير
معين بدليل التخصيص والتنكير فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا فى الدين وجواب ما اشار اليه بقوله ويراد
بانه النفر والله اعلم سقوط الوجوب اى وجوب التفقه
به اى بنفر طائفة عن الكل لانتفاء اللوم بنفور بعض جميعا بينها و

وبين ما ذكرنا من الدليل القاطع على وجوبه على الكل فروع الاول فرض كفاية
افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله سعى في حماية
الامة كلها دخل عليهم بخلاف فرض عين فان فاعله يخلص نفسه خاصة
الثاني لو شرع طائفة به بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا
لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى واما بعده فقيل
انه نفل لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كان لحب
لما فيه من ترغيب العامل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل
ولان الفرض يتعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف الثالث لو سلم
على جماعة فرد واحد وفيهم من كان مصليا فان قلنا بان الجميع
فرض جاز له الرد ايضا قطعا وكذا ان قلنا بان غير الاول نفل ان
قصد مع الرد قراءة القرآن او الدعا والا ففيه وجهان واعلم
ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير وليس في الاول
نزاع بل النزاع انما هو في الثاني فلذا تصدى له وقال فصل الواجب
المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه صفة
لبدلا او حال منه او متعلق بقوله عين اختيارا اي في حال الاختيار
او حال كونه اختياريا ولا بعد في ذلك عقلا لانا نعلم ان التكليف
تابع للمصلحة والالطاف ولا يمتنع ان يعلم في امرين او امور مختلفة
ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه كالاخر من غير ترجيح
فلا بد من الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة كما لا يمتنع
ان يعلم في امر معين ان المكلف لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا
يقوم في ذلك غيره مقامه فلا بد من ايجابه على جهة التضييق
فخرج التعيين احراق الميت فانه وان كان التغسيل

بدلا له اختيارا لكن ما عينه الشارع لك نعم يرد هذا على من عرف المخير
بما يسقط الواجب بفعله فان الاحراق يسقط به التعيين الوجوب
وكما يرد عليه هذا يرد عليه القضا والادا ايضا وان فسرت الموصول
بالواجب اندفع الاول دون الثاني وبالثاني صوم المسافر والمريض
والكفائي فان كل واحد من هذه الامور عين له الشارع بدلا من
نوعه اختيارا ولا يخفى عليك ان عكس حده ينتقض بالمخير في الاربع لانه
ايضا يخرج عنه بالقيد الثاني ان لم يكن المغايرة بين القصر والاتمام
نوعية والا انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة القضا والادا
لا تقصر عن مغايرة القصر الاتمام والحاصل ان الصلوة ان كانت
ماهية نوعية وكانت كل واحدة من المقصورة والتامة مندرجة
تحتها متمايزة عن الاخرى بامر عرضي اعني القصر والاتمام كان حد
المخير غير صادق على المخير في الاربع وهو من افراده وان كان ماهية
جنسية وكانت كل واحدة منها مندرجة متمايزة عن الاخرى بامر ذاتي
كان صوم المسافر ايضا كذلك فيصدق حده عليه وهو ليس من افراده
وبالاخير الوضوء ونحوه كالغسل وصوم بدل الهدي فان
لكل واحد منها بدلا اضطرارا واعلم ان الامر بواحد من الامور معينة
على التخيير واقع اتفاقا كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان اوجب واحد
الشيئين او الاشياء لا على التعيين فلا خلاف في ان الجميع لا يجوز
تركه ولا يجب الاتيان به وان المكلف باتيها اتى فقد امتثل و
والتعيين في ذلك موكول اليه وانما الخلاف في التقدير وفيه اربعة
مذاهب الاول وهو المشهور واليه ميل جماعة من المحققين منهم المصنف

ولحاجب ان الواجب هو الواحد لا بعينه تعزيرا للنص على موضوعه الثاني وهو
مذهب جماعة من المعتزلة واليه ذهب المرتضى رضه ان كل واحد واجب
فاذا فعل واحد اسقط عنه وجب الاخر ثم انهم قد اختلفوا فذهب بعضهم
الى انه فعل الجميع يثاب بفعل الواجبات وان تركه يعاقب بتركها وذهب
بعضهم الى انه يثاب ويعاقب لواحد وكان من قال بان النزاع بين
بين هذا المذهب والاول لفظي نظر الى القول الاخير من هذا المذهب
والا فبينهما فرق ظاهر الثالث ان الواجب واحد معين عند الله تعالى
يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم على ان يكون لاختيارهم
مدخل في تعيينه فالواجب ح هو ما فعله المكلف الرابع ان الواجب
واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر وقد ابطل
المص رحمه الله تعالى غير الاول بقوله **ووجوب الكل مسقطا**
بصيغة المفعول **بالبعض او واحد معين عند الله** يختلف
بالنسبة الى المكلفين او لا يختلف **ينفي التخيير المجمع عليه**
لان الوجوب يستلزم عدم جواز الترك والتخيير يستلزم جوازه
فهما متناقضان على ان المذهب الثالث يوجب تفاوت المكلفين
في الواجب المخير اذا اختار كل واحد منهم غير ما اختاره الاخر
وهو خلاف النص المقتضي لما وانهم فيه قالوا احدها غير معين
فيستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين فلا يقع التكليف به **و**
الجواب المحال الفاعه اي غير المعين **غير معين**
بان يوجد في الخارج وهو كلي فان ذلك ممتنع لما مر لا تعيينا بان
يوجد في ضمن جزئي من جزئياته والامر الكلي اذا تعلق به الطلب
تعلق به باعتبار ايجاده بهذا الوجه فاندفع بهذا التقرير ما قيل

من ان الذي

٨٥

من ان الذي اوقعه غير الذي وجب عليه فلا يكون ممتثلا **و** قالوا
ايضا الواجب وهو الواحد المبهم من حيث انه واجب غير معين وما
غير معين هو معين من وجه مجهول من ذلك الوجه فيلزم التكليف بالشيء من
حيث انه مجهول وانه مح **والجواب** لا نم ان الواجب من حيث انه
واجب غير معين كيف **والواجب احد الابدال الصادق**
على الماشاء او تحصيل الكلي كالكفارة فيما يشاء
من جزئياته وهذا المفهوم امر كلي معين في نفسه ممتاز عن ساير
المفهومات نعم قد يطلق عليه انه غير معين لعدم تعيينه بخصوصية
شيء من الجزئيات لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن عن ساير
المعقولات ليكون مجهولا من حيث انه واجب فيلزم التكليف
بالمح وقال من زعم ان الوجوب تعلق بالكل الوجوب يعم كل واحد
ويسقط بفعل واحد كما ان الكفائي يعم الجميع وان كان بلفظ التخيير
كما في اية النفر وقولنا فليفعل هذا قائم او سالم ويسقط بفعل البعض
اذ المانع مفقود والجامع وهو حصول المصلحة بمبهم موجود **والجواب**
ان عدم الاجماع هنا على التاثيم بترك كل واحد من الامور المعينة
والاجماع على تاثيم الكل اي كل واحد من المكلفين بترك
الكفائي فارق بينهما فلا يكون هذا مثل الكفاية على ان تاثيم
غير معين لا يعقل بخلاف التاثيم بغيره **مسئلتان** يتعلق
احدهما بالمندوب والاخرى بالمباح **المندوب** وهو
في اللغة المدعو يقال ندبه اليه اذا دعاه وفي العرف ما عرفه
وحده حكم عليه مامور به اي لا يطلق عليه هذا اللفظ
حقيقة وان كان قد يطلق مجازا **وفاقا للعلامة**

والى حسين الكرخي والى بكر الرازي والفخري الوض
من ذكر هؤلاء القول هو الرد على العضدي حيث قال المحققون على
انه مامور به لنا ان الامر اي هذا اللفظ للوجوب لا صيغة
افعل وان انتهض حجة على ان تلك الصيغة للوجوب فالنزاع
يجري فيه ايضا كما سيجيء في الفصل الاول من المنهج الاول الثالث
فلا يتعلق بالمندوب حقيقة لاستحالة اجتماع الوجوب والندب
في شيء واحد من جهة واحدة والحاجبي وموافقوه من
الاشاعرة خالفونا في الدعوى فانهم قالوا بانه مامور به
حقيقة ووافقونا في الدليل الدال على انه غير مامور به
وهو ما دل على ان الامر للوجوب حقيقة والجمع بينهما مشكل حداق
استدلوا على ذلك بانه اي فعل المندوب طاعة
اتفاقا وهي اي الطاعة التي هي فعل والا فقد يحصل الطاعة بترك
المنهي عنه فعل المامور به لان الطاعة تقابل المعصية التي هي ترك
المامور به وبانه احد الاقسام للامر فان اهل اللغة قسموه
الى امر ايجاب وامر ندب والمقسم مشترك بين الاقسام فان
ارادوا بقولهم كل طاعة فعل المامور به وكل مقسم مشترك الحقيقة
اي انها كذلك بطريق الحقيقة منعنا كلية الكبرى اذ المقسم
قد يكون مجازا في بعض الاقسام اتفاقا كالامر في الاباحة والتهديد و
بعض الطاعة مندوب كما يحكم به الصوري وكونه مامورا به حقيقة
اول البحث والطاعة هي ما يتوقع به الثواب فلا تقابل المعصية
لان العاصي يستحق الذم وتارك ما يتوقع به الثواب لا يستحقه
ولو سلم فالصورى ممنوعة او الاعم منها ومن المجاز سلمنا

اذ اللازم

٨٥

اذ اللازم ح غير مقصود والمقصود غير لازم الثانية قيل المباح
وهو في اللغة المظهر يقال باح سره اذا اظهره وفي الاصطلاح ما علم
فيما سبق ضمنا وقد يطلق على الجائز وهو ما اذن في فعله ومن اسمائه
الطلق والحلال وقد يقال الحلال لما لا ضرر في فعله وان حرم تركه
كدم المرتد ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام
الثلثة كما قد يظن بل كل واحد من الاربعة نوع برأسه داخل
تحت جنس ما يتعلق به الحكم للزوم خلو النوع عما هو من
حقيقة الجنس الاولى عن حقيقة جنس وهو التساوي
بين الفعل والترك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله وقولهم
لدفع هذا الايراد هو المأذون فيه والاذن في الفعل حاصل
فيما عدا الحرام بالاتفاق مع اشتمال كل واحد على ما يخصه ويميزه عن غيره
فيكون المباح جنسا له اذ لا معنى للجنس الا ذلك غفلة عن فصله
وهو المأذون في الترك ومع ملاحظته يلزم ما ذكرناه بعينه وفيه انه
لا يلزم ح خلو المندوب والمكروه عما هو من حقيقة الجنس فلا بد
من التقييد بطرفي التساوي ليخرجها واعلم ان هذه المسئلة
هكذا حررها الحاجبي وانت خبير بان عاقلا لا يجعل المباح بمعنى التساوي
بل ما يجعله جنسا هو المباح المرادف للجائز وهو حق لا مرية فيه
وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فصل في بيان الصحة والبطلان
وهما انما يوصفان لما يكون وقوعه على وجهين وهو اما من العبادات
او من المعاملات اما الاول فقد اختلفوا في تعريف الصحيح منه فقال
المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع وصل

امتثال امر الشارع سواء كان مسقطا للقضاء ام لا فالصحة موافقة امره
وامتثاله والمراد بالموصول ما يمكن وقوعه على وجهين فخرج نحو الختان و
نحوه مما لا يمكن وقوعه عليهما هذا وقد قال بعض المحققين يمكن ان تقرير
تفسير المتكلمين بحيث يشمل صحة العقود والايقاعات ايضا والفقهاء
ما اسقط القضاء اي منع وجوبه وهو لا يقتضي سبق تحققه فلا
يرد ان القضاء اذا لم يجب فلا معنى لسقوطه لانه فرع الوجوب ويرد
عليهما ان موافقة الامر وسقوط القضاء غاية الصحة وثمرته كما صرح به
جماعة من المحققين فلا يحسن تعريفها بهما لان غاية الشيء لا تحمل عليه
نعم قد يعرف الشيء بالاضافة الى غايته ونقض عكسه اي حد الفقهاء
بصحيحة العبد ونحوها مما لا قضاء له كصحيحة النذر المطلق والقضاء
نفسه والنوافل الغير المرتبة ان ابقي حد على ظاهره المشعر
بالتعبد بالقضاء لولاه وطرده بفاسدته لصدقه عليها ال
اول بان المراد باسقاط القضاء لازمه وهو سقوط القضاء وارتفاعه
سواء كان مسبوقا به اولا وقد يقال بان المراد بما اسقط القضاء ما من
شانه ذلك على تقدير ان يكون له قضاء وتصدق على صحيحة العبد
انها بحيث لو كان لها قضاء اسقطها ولما كان لقائل ان يقول
حد ان متساويان فما فائدة المخالفة اشار الى ان الصحيح عند
المتكلمين اعم منه عند الفقهاء بقوله ويتحقق الخلاف
بين الفريقين في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر
خلافه وعلم انه لم يكن على طهارة فانها صحيحة عند المتكلمين لانها
مما وافق الشرع او المامور به في وقت الاداء لم يكن سوى هذه ووجب

القضاء

القضاء بامر جديد وفاسدة عند الفقهاء لانها ما اسقطت القضاء و
للقاعدة فروع كثيرة كما لو حلف بان يعتق عبدا صلى اليوم صلوة صحيحة
او نذر لمن صلى اليوم صلوة صحيحة درهما الى غير ذلك ففي مذهب
المتكلمين يجب العتق ويحصل الوفاء بالنذر اذا وقعت الصلوة على
الوجه المذكور لا على مذهب الفقهاء واما الثاني فاشار اليه بقوله
وصحيح العقود والايقاعات ما يترتب عليه
الاثر الشرعي وحصل منه غايته كالبيع والطلاق فان الغرض
المطلوب من الاول انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع و
من الثاني حصول المفارقة وعدم العقد مما افاد ذلك فهو صحيح وانما
قيد الاثر بالشرعي لئلا يصدق حد على ما يترتب عليه اثره العقلي
كالاكل والشرب المترتب عليهما اثرهما اعني الشبع والري ولو عرف
مطلقه اي مطلق الصحيح سواء كان من العبادات او غيرها من العقود
والايقاعات به اي بهذا التعريف لجاز بل لكان احسن
لان تخصيص ترتب الاثر بالمعاملات مع ان العبادات ايضا كذلك
لا يخلو عن نوع التحكم والتقصي عما يرد على الاول من المحذور المذكور والخلاف
بين الفريقين من العبادات راجع الى الاثر فعند المتكلمين هو
الموافقة وعند الفقهاء هو السقوط والباطل مطلقا سواء
كان من العبادات او من المعاملات ما قابل الصحيح
منها فهو في العبادات ما لم يوافق الشرع او ما لم يسقط القضاء وفي
العقود والايقاعات ما لم يترتب عليه اثره الشرعي ومرادفه
الفاسد عطف على الموصول او على الصلة خلافا للحنفية
لانهم فرقوا بينهما بان جعلوا الفاسد متوسطا بين الصحيح والباطل حيث قالوا

الفعل ان كان مشروعا باصله ووصفه فصحيح وان كان لا مشروعا بهما فباطل
كالصلوة بدون بعض الاركان والشرائط وبيع الملاقيح اذ من اركان البيع
المبيع او الوصف ومن اوصافه القدرة على التسليم وكلاهما مفقودان
فيهما وان كان مشروعا باصله دون وصفه ففاسد كالصوم في الايام المنهية
والربا فان الاول مشروع باصله وهو الصوم لانه حسن لذاته وغير مشروع
بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في تلك اليوم والثاني مشروع
من حيث انه بيع ومقابلة مال بمال وممنوع من حيث اشتماله على وصف
الزيادة ولذلك قالوا اذا طرح ذلك الوصف صح ذلك البيع ولم يحتج
الى عقد جديد لانه صار مشروعا بالوصف ايضا فكان هذا متوسطا
بين اللامشروع باصله ووصفه وبين المشروع بهما معا فالقسمة عندهم
ثلاثية وعندنا ثنائية والتفريع انما يختلف عندهم لا عندنا

فصل في بيان وجوب مقدمة الواجب ولا بد من تحرير محل النزاع
اولا فنقول لكل واجب مقدمات لبعضها مدخل في وجوبه ولبعضها
مدخل في وجوده وهو على الاول مقيد وعلى الثاني مطلق والمطلق عرفه
بعضهم بانه ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك
ولا خلاف في ان الامر بالمقيد ليس امرا بمقدماته من حيث انه مقيد
والخلاف انما هو في المطلق فاختار المصنف ما هو الحق عنده من ان
الامر به امر بمقدماته بقوله **ما يتوقف عليه الواجب**
اي ما ثبت وجوبه وهو المطلق كما سيصرح به فخرج به المقيد ثم ان
كل ما ثبت وجوبه لا بد من ان يكون مقدماته مقدورة لاستحالة التكليف
بالمحال فقوله مقدورا ليس للاحتراز عما ليس بمقدور كالطهارة المائية
عند فقده واليد للكتابة عند فقدها لان فيه شيئا ما وبعدا عن المقسم

اذ الطهارة

اذ الطهارة المائية ح ليست مقدمة للصلوة بل بدلها ولو تعذر البدل ايضا
سقط الوجوب لامتناع التكليف ح الا عند لا يرفع واليد مقدمة
للوجوب لا للوجود فاين هذا عن المقسم ولا عما يلزم فعل الواجب من
الشروط العقلية والعادية بان يراد بالمقدور ما يأتي الواجب
بدونه عقلا او عادة لكن جعله الشارع شرطا له كالطهارة كما ذهب
اليه الحاجبي لان تغيير المقدور بذلك خلاف الظاهر ولان الشرط العقلي
والعادي حاكم المص بوجوبه بل هو محمول على ظاهره ويجعل حالا مؤكدة عن الضمير
المجرور ان كان منصوبا وخبر الموصول ان كان مرفوعا فتامل و
اطلب **واجب** بنفس ايجاب ذلك الواجب سواء كان سببا
وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كالاطعام للاشباع
وادعى السيد والعلامة الشيرازي والتفتازاني الاجماع على وجوبه ولم اظفر
بخلاف غير ما نقله القاضي في المنهاج والحاجبي في المنتهى وظاهر المختصر
يشعر بانه قايل بعدم وجوبه او شرطا وهو ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود وهو اما عقلي كالمشي للحج او عادي كادخال
جزء من الرأس في الوجه او شرعي كالوضوء للصلوة واعلم
ان لهذه المسئلة فروعا كثيرة جدا منها وجوب الاجتناب
عن الوطي اذا اشتبهت الزوجة بالاجنبية ومنها وجوب التحرز عن
العقد اذا اشتبهت اخت الزوجة بغيرها ومنها وجوب الامساك
عن الاكل اذا اشتبه الحلال بالحرام الى غير ذلك **وقيل** القايل
جماعة منهم الحاجبي **ان كان شرطا شرعيا** وهو ما يمكن حصول
الواجب بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا **والا**
اي وان لم يكن شرطا شرعيا وذلك بان يكون شرطا عقليا او عاديا

فقط او سببا الخ فلا يكون وجبا واحتج على وجوب الشرط بانه
لو لم يجب لم يكن شرطا واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو لم يجب لم يكن مامورا به فاذا اتى بالمطلب بدونه يصدق
انه اتى بجميع ما امر به فيجب الحكم بصحته بدونه وانه ينفي حقيقة الشرطية
وفيه بحث من وجهين اما الاول فلانا لا نم ان الاتيان بجميع ما امر
يوجب صحته لجواز توقفه على شرط غير مامور به واما الثاني فلانه ان
اريد بقوله لو لم يجب لم يكن مامورا به انه لو لم يجب بالامر الذي
وجب المشروط به كان اللازم انه لم يكن مامورا به بهذا الامر ولا يلزم
منه ان لا يكون مامورا به اصلا فلا يصح التفريع بقوله فاذا اتى وان
اريد به انه لو لم يجب مطلق كان اللازم من الدليل وجوبه مطلق
لا وجوبه بهذا الامر وذلك ليس بمحل النزاع فان قيل لسوق الكلام
على حيث لا يكون هناك الامر بالمشروط دون شرطه فاذن لو لم يجب
الشرط بهذا الامر لزم ان لا يكون شرطا لعين ما ذكره المصنف قلنا
هذا فرض مح لان كون هذا الشئ شرطا لذاك شرعا انما يحصل بخطاب
الوضع وهو يوجب الامر بذلك الشئ كما مر فالشرط الشرعي
الذي لم يتحقق به امر اخر ليس بمتحقق فليتامل لنا ذم السيد
العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل القلم
المفقود عدم الكتابة لفقده اي القلم على عدم تحصيله
متعلق بالذم وهذا الامر بديهي وانكاره اي انكار الذم عليه وحصره
على عدم الكتابة مكابرة فلا يسمع واستدل جماعة من المحققين
منهم العلامة بانه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما التكليف
بما لا يطاق واما خروج الواجب عن كونه واجبا واللازم بكلا قسميه

بط فالملزوم مثله بيان الشرطية انه لو لم يجب لجاز تركه وح اما ان يبقى
مكلفا بالفعل اولا فان كان الاول فان وقوع المشروط حال عدم الشرط
مح وان كان الثاني لزم الثاني ولما لم يكن هذا امما ارتضاه المص اشار
الى ما فيه بقوله واستدل العلامة خصه بالذكر لانه اعلم في غفلة
منه اجيب بلزوم التكليف بالمح اي التكليف بالفعل حال عدم
ما يتوقف هو عليه لولاه اي لولا وجوب ما يتوقف عليه الواجب
محل بحث لان المح هو التكليف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته
معه لا مع عدم التكليف بها هذا البحث مما اورده جماعة من المحققين
ويمكن ان يجاب عنه بان مقصود العلامة هو ان وقوع الفعل حال
عدم مقدمته مح بالضرورة فلو وقع التكليف به في تلك الحال لزم
التكليف بالمح ولا يرد عليه هذا البحث لانه انكار لاصل ما ادعاه في
الحقيقة لا لشئ من مقدمات الدليل ومما ذكرنا يظهر جواب ما قيل
من انا نختار ان الفعل بعد وقوع التكليف في تلك الحال لا يتوقع
فيها بل في ثاني الحال اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل على انه لا
يخفى ما فيه لانا ننقل الكلام اليه وهكذا الى ان يصل بمرتبة لا يجوز تاخير
الفعل عنها مح لا يمكن له ان يقول مثل ما قال في المرتبة الاولى فان
قلت هذا جار على تقدير الوجوب ايض ضرورة امكان وجود المقدمة
وعدمه مع وجوبها ايض فعلى تقدير تركها يلزم ما ذكرت بعينه فظهر
ان عدم الوجوب لا مدخل له في المحالية قلنا وقوع الفعل مع وقوع
المقدمة غير مح بل المح وقوع الفعل مع عدم وقوع مقدمته فعلى تقدير
وجوبها يتعلق الامر بكلا الوقوعين وهو ليس بمح بالضرورة وما راى
جماعة من المتاخرين ان الحكم بوجوب مقدمة الواجب مطلقا غير

سديد فان مقدمة الواجب المقيد كالاستطاعة للحج وملكية النصاب
للزكوة ليست بواجبة اتفاقا فقيدوا الواجب بالمطلق ليخرج مقدمة
المقيد عن هذا الحكم والمص ره لما راى ان ذلك التقييد خطاء ناش
من عدم تصور الواجب اشار الى رده بقوله وتقييدهم الواجب
بالمطلق لاخراج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج و
تحصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة مستغنى
عنه اذ الكلام بعد الوجوب على ما هو حقيقة في الفاعل لا
قبله لان اطلاق الواجب على ما لم يتصف بالوجوب بعد مجاز اتفاقا
والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فخرج الواجب المقيد بالقياس الى
المقدمات التي لها مدخل في الوجوب واما بالقياس الى المقدمات التي
لا مدخل في الوجود فهو داخل لانه بهذا الاعتبار مطلق كما ذكرنا النافي
احتج النفاة بستة اوجه الاول ان ايجاب الشيء لو استلزم ايجاب ما يتوقف
عليه ذلك الشيء لزم علم الموجب به لان علم المكلف بما كلف به شرط
في التكليف واللازم باطل لانا قد نامر بشيء مع الذهول عما يلزمه والمص
اشار الى منع الملازمة بقوله وعلمنا تفصيلا بما يلزم افعالنا
غير لازم في تعلق امرنا بذلك اللازم فانه قد يستنبط من امرنا بشيء
امرنا بآخر وان لم نقصده كما في دليل اشارة واشار ثانيا الى
منع بطلان اللازم بقوله مع انه اي العلم باللازم وتعلق الطلب
به ايضا فيما نحن فيه من ان ايجاب الشارع للشيء يستلزم
ايجابه لما يتوقف عليه ذلك الشيء حاصل اذ لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مما ذكره في بطلان اللازم غير مفيد
الثاني ان هذا اللازم لم يتعلق به طلب وكل ما لم يتعلق به طلب لم يكن
واجبا

واجبا ضرورة ان الطلب معتبر في مفهومه والجواب ان الصغرى ممنوعة
لان ذلك اللازم وان لم يتعلق به طلب صريحا ولكن الطلب
غير منحصر في الصريح فيجوز ان يتعلق به طلب ضمنا مستنبطا من
تعلقه بملزومه والقول بامتناع ذلك ليس الا محل النزاع فاين دليله
الثالث ان وجوب الشيء لو استلزم وجوب لازمه لامتنع التصريح بعدم
وجوبه عند وجوب ذلك الشيء واللازم انتفى واللازم باطل لانا نقطع بصحة
ايجاب غسل الوجه ونفي غسل غيره الرابع انه لو استلزم لعصى بتركه بالضرورة
واللازم باطل لانا نقطع ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل غسل
الوجه بدونه انما العصى بترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب
عنهما ما اشار اليه بقوله وصحة التصريح بعدم وجوبه
اي اللازم قال وجوب ملزومه كالاستثناء المفيد خروجه عن الحكم الثابت
وعدم العصيان بتركه اي اللازم اول البحث لان كل من قال
بالوجوب قال بعدم صحة التصريح بعدمه وبالعصيان بتركه وكل من قال بعدمه
قال بصحة التصريح بعدمه وبعدم العصيان بتركه فهما في قوة المتنازع فيه
الخامس لو استلزم لصح قول الكعبي في نفي المباح واللازم باطل بالاتفاق
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المباح مما لا يتم الواجب الا به وكلما كان
كذلك فهو واجب فالمباح واجب اما الثانية فلما زعم واما الاولى فلان
ترك الحرام واجب وهو يتوقف على المباح كترك شرب الخمر مثلا فانه
لا يحصل الا بضد من اضداده من الامور المباحة والجواب ما اشار
اليه بقوله وشبهة الكعبي يدفعها ما ياتي بعيد هذا فلا
يضر في الوجوب السادس لو وجب لما صح فعله بغير قرينة على حده واللازم
باطل احماعا بيان الملازمة ان فعل الواجب عبادة وكل عبادة لا يصح

بدون النية لقوله انما الاعمال بالنيات والجواب بمنع الملازمة لانه ان
تم الدليل على وجوب النية في العبادات فانما يدل على وجوبها في العبادات
الاصلية المقصودة بالذات دون غيرها مما هو من لوازمها وتوابعها
وذلك اذ يكفي نية الواجب عن نية ما لا يتم الا به كما يكفي الامر
به عن الامر بما لا يتم الا به ان النية واجبة ولا يجب بينهما والا لزم التسلسل
وقد يقال وجوب النية انما هو لتمييز العبادة عن غيرها والنية لا تحتاج
الى ذلك التمييز لان قصد كل عبادة متميزة في نفسه عن غيره فهي مستثناة
من الحكم بوجوب النية في العبادات وايضا الدليل الدال على وجوب
النية في العبادات ظني فيخص بما عدا ما لا الدليل القطعي الذي هو لزوم
التسلسل والجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما فصل المباح
قد مرت الاشارة الى تعريفه في بحث الحكم موجود اجماعا
ان اراد به ان ما هو مباح بالذات موجود فدعوى الاجماع مسلمة
لكن مذهب الكعبي هو ان ما هو مباح بالنظر الى الذات واجب
بالغير كما نقل عنه جماعة من المحققين ولذلك صرح بعضهم بان المناقشة
في المسئلة لفظية فلا يكون مذهبه منافيا للاجماع وان اراد به ان
ما هو مباح لا يتصف بغير الاباحة من الوجوب اصلا فتلك الدعوى
ممنوعة كيف وخصمه لا يسلم ذلك اللهم الا ان يدعي الاجماع السابق
على وجوده واستدل الكعبي على وجوبه بالتبع
لا بالذات لان دليله لا يدل عليه بان ترك الحرام وهو واجب
لا يتم الا به كترك الشتم فانه لا يحصل الا باطباق الفم مثلا وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب كالامر او هو اي المباح هو اي
ترك الحرام بعينه لا امر يغايره فان السكوت ترك للقتل والقذف

وترك الحرام واجب فالمباح واجب وفيه ان الصغرى ممنوعة والا
لزم ان يكون الاكل والسكوت واحدا وكذا يلزم ان يكون ترك
القتل والقذف واحدا ولذلك قيل معنى هو هو انه يحصل به ترك
الحرام لا انه نفس الترك الا ان هذا التوجيه لا يصلح في هذه العبارة
كما لا يخفى مع مصادمته اي مصادفته ومخالفته للاجماع فلا يسمع
وفيه ان الاجماع انما هو على كونه مباحا لذاته وهذا لا يمنع كونه واجبا
لغيره مدخول قيل يجزم لان المباح غير متعين لكونه مقدمة لترك
الحرام لامكان تركه بغير المباح من الاضداد ولما كان هذا الوجه غير مفيد
اشار الى نفيه بقوله لا لعدم التعين اي تعيين المباح لكونه
مقدمة لما مر لثبوت مطلبه اي مطلب الكعبي وهو وجوب
المباح بالتخيير بينه وبين غيره فيكون المباح واجبا مخيرا فثبت
اصل الوجوب وهو المطلوب والقول بان المخير يجب ان يكون
واحدا مبهما من امور معينة كما مر واضداد الترك غير محصورة فلا يكون
المباح واجبا مخيرا ايضا يندفع بان تعين التشخص غير معتبر اجماعا و
النوعي حاصل لانها اما واجب او مندوب او مكروه او مباح فان
قيل لا تعيين هنا نوعا لان المراد به تعيين حقائق الانواع وتمييز كل واحد
عن الاخر بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة كالوجوب
والندب الى غير ذلك اجيب بان الشارع على كل فعل يتعلق به الوجوب
مثلا والفقهاء دونوه في كتبهم والتعبير عن تلك الافعال بالعرض العام
لاغنائه عن التفصيل المتعسر لا لجهل بها فان قيل الواجب مفهوم
كلي والمباح كل واحد من المتعينات مما هو مباح غير واجب وما هو
واجب غير مباح فلم يثبت مطلبه اجيب بان اطلاق الواجب عليه

اما لانه متضمن للواجب او لان تحصيله تحصيل الواجب لان الكلي متحد
مع افراده في الوجود وقيل لا تم ذلك الاستدلال لجرى في الحرام ايضا
فيلزمه القول بوجوب شرب الخمر لترك القذف ولما لم يكن
هذا ايرادا اشار الى نفيه بقوله **ولا للزوم وجوب المحرم**
لالتزامه اي الكعبي وجوبه وحرمته **باعتبارين** باعتبار
الذات وباعتبار الغير فيجب الترك مع المنع من الفعل نظرا
الى ذاته والعكس نظرا الى امر طار فلا منافاة فان قيل قد علم من
هذا التقرير ان الكعبي قايل بوجوب الاحكام الاربعة كلها اذا ترك
بها الحرام فما وجه التخصيص بالمباح اجيب بانه اما ان يكون مذهبه
التعميم وذكر المباح على طريق التمثيل والتخصيص فالزم بالتبع والزمه
والالتزام غير المذهب وقيل لان مقدمة الواجب انما تجب اذا كانت
شرعية واما اذا كانت عادية او عقلية كالمباح فلا وهذا هو الجواب
الحق الذي لا مخلص منه الا به عند الحاجبي ولما كان التخصيص بالشرعية غير
معقول عند المص اشار الى نفيه بقوله **ولا لمنع وجوب غير**
المقدمة الشرعية لثبوته اي وجوب غير الشرعية ايضا كما مر
ولما ظهر بطلان هذه الوجوه اشار الى ما يصلح ان يكون وجها بقوله
بل لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام لان
مقدمة الشيء ما يكون وسيلة اليه كقطع المسافة للحج والمباح ليس كذلك
بالنسبة الى ترك الحرام **ولا فردا منه اذ هو** اي ترك
الحرام **الكف** عنه لانه المقدور **والمباح كاخوته الثلثة**
وهي الواجب والمندوب والمكروه **مقارنات** ولوازم له كالتربه
للوضوء **لا غير** فقد اشتبه عليه حال المقارن بالمقدمة فجعله مقدمة

فتحصل

فتحصل المخلص من الكعبي وبطل كلام الحاجبي حيث قال لا مخلص
منه الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب ويمكن
دفع هذا بان الحرام امر ممكن فكل واحد من فعله وتركه مستند الى علة ولا شك
وان علة فعله مركبة من مجموع الشرايط التي هي التصور والشوق والارادة
والى غير ذلك من رفع الموانع التي هي اضداده من المباح وغيره وعلة
تركه هي عدم علة فعله لما تقرر ان علة العدم عدم العلة التامة للوجود
وهذا العدم تحصيل تارة بفعل واحد من تلك الاضداد واخرى بعدم تلك
الشرايط فهو قدر مشترك بينهما ففي صورة عدم تلك الشرايط لا حاجة
في ترك الحرام الى فعل واحد من تلك الاضداد وان فعل فهو من لوازمه
ومقارناته فليس فعله من حيث ان ذلك الترك موقوف عليه
اذ هو باق على حاله لولا ذلك الفعل واما عند حصول تلك الشرايط فلا بد
من فعل واحد من تلك الاضداد تحصيلا لعلة الترك ففعل المباح مثلا
مقدمة لترك الحرام ح والظاهر ان مراد الكعبي بقوله المباح مقدمة لترك
الحرام هو هذه الصورة لظهور ان المباح ليس مما يتوقف عليه الترك
في الصورة الاولى فليتامل **المنهج الثاني** من المناهج الخمسة في ادلة
الشرعية وهي عندنا اربعة لان الدليل اما وحي او لا الوحي
اما نوع لفظه معجز او لا وغير الوحي اما كاشف عن تحققه او لا الاول
الكتاب والثاني **السنة والثالث الاجماع والرابع**
دليل العقل وعندهم خمسة لان الدليل اما نص او مستند
اليه والنص اما معجز وهو القرآن او لا وهو السنة والمستند اما مما
لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع او لا فهو اما حمل فرع على اصل وهو
القياس او لا وهو الاستدلال **اما القياس فليس من مذهبنا**

كامر وسنطلعه ههنا مطالب اربعة المطلب الاول
في الكتاب قدمه اما لكونه اشرف من اخواته او لكونه اصلها قيل
القايل هو صاحب الفرقان وفيه ايماء الى الاتحاد فيهما والقران في اللغة مصدر
بمعنى الجمع والتلاوة وفي العرف كلام نقله اليه اما لعله جعله بمعنى
المفعول او قبله والنسبة الاول يعارضها توحد المجاز في لفظ منزل
من التنزيل او الانزال وهو تحريك من علو الى سفل والموصوف به
في الحقيقة هو المتحيز بالذات فاسناده الى الكلام الذي هو من الاعراض
التي اجزاؤها سيالة غير مجتمعة مجاز معتبر عند اهل اللغة والسنة
خرجت بهذا القيد لان المنزل مضمونها لا لفظها للاعجاز
قيل هو اظهار مدعي النبوة الامر الخارق للعادة مع عجز غيره عن الاتيان
بمثله وفيه ان الاعجاز ليس نفس الاظهار ولئن سلم فهو اظهار
سبحانه ثم لا بد فيه من قيد مع التحدي بسورة من سجح احدها
وقيل اراد بها مقدار اخصوص صاب [illegible] في الكم قدر الكوثر وفيه
نظر منه من للتبعيض والضمير للكلام والظرف صفة مخصصة
للسورة وهنا احتمال اخر ستشير اليه وقيل فيه اشكال لان كون
القران للاعجاز ليس [illegible] ثابتا له اصلا ولذلك لا يعرف مفهومه
ولزومه الا واحد من العلماء بعد واحد فلا يصح تعريفه به والجواب
من هذا يظهر عن قريب والتعليل لاخراج بقية
الكتب المنزلة سواء قلنا باعجازها او لم نقل لانها على الثاني تخرج
بقيد الاعجاز وعلى الاول بقيد السورة كما صرح به بعض المحققين
والحديث القدسي فانه ليس بمعجز وقيل القايل جماعة
منهم الغزالي ما اي كلام وهو جنس يشمل المنقول مطلقا سواء

كان

كان متواترا او لا كنقله امام متابعات في قراءة ابن مسعود وغير المنقول
كالمنسوخ تلاوته فاخرج الثالث بقوله نقل بين دفتي المصحف
اي جلدية والثاني بقوله تواترا وهو اما صفة لمصدر محذوف او حال
عن المستكن في نقل او تمييز عن نسبة قال الامدي وفيه نظر لانه يلزم بتقدير
عدم نقله نقلا متواترا او بتقدير عدم نقله اصلا ان لا يكون قرانا
لكنه قران سواء نقل الينا نقلا متواترا او لم ينقل غاية ما في الباب لوجود
القران بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرانا بتقدير عدم
تواتره وعلمنا بوجوده غير ماخوذ في حقيقته والا لم يتحقق بدونه فوجود
القران بدون النقل ينفي صحة التعريف به والجواب عن هذا
ايضا يظهر عن قريب وهما اي هذان التعريفان دوريان
اما الاول فلاخذ السورة فيه والقران ماخوذ في تعريفها كما سيأتي
واما الثاني فلذكر المصحف فيه والمصحف ما كتب فيه القران فالعلم
به يتوقف على تصور القران فلو انعكس يلزم الدور والجواب عن
الاول ان السورة اسم للطائفة المترجمة في الكلام المنزل قرانا كان
او غيره بدليل سور الانجيل ولهذا احتيج الى وصف السورة بقوله منه
ليتميز عن سور غير القران وعن الثاني بان المصحف كلام الله المنزل
للاعجاز وعنهما وعن ابي البرهان بان كل واحد من التعريفين لفظي
يقصد به تفسير مدلول اللفظ وتعيين مفهومه من بين المتصورات بلفظ
اشهر لا حقيقي يقصد به احداث تصور الماهية وتصوير حقيقتها فلا دور
مع خروج البعض اي بعض القران كالسورة وبعضها عن
ظاهر الاول ضرورة ان السورة ما [illegible] وههنا ليست الا سورة اما
اذا صرفناه عن ظاهره واردنا بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة

وعلو الطبقة على حذف مضاف في الضمير كان الحد مبنيا ولا لكل القران
وكل البعض منه فلا يرد عليه ذلك لكن يرد انه يصدق ح على مثل قال او قتل
ولا يسمى قرانا الجواب ان الحد لا يصدق عليه الا اذا كان له علو
طبقة في البلاغة وانما يكون له ذلك اذا وقع جزءا من القران
مضموما مع السوابق واللواحق وهو ح قران يحرم على المحدث مسه
ويحنث بقراءته من هذه حيثية ان حلف ان لا يقرأ القران وهو
اي خروج البعض لا يلائم الغرض الاصولي لانه انما يبحث عن احوال
القران من حيث دلالتها على الاحكام لا عن المجموع من حيث هو فان
قيل هذا تحديد لمجموع القران من حيث هو فلا يقدح فيه خروج
البعض قلنا فينتقض طرده بالبعض المشتمل على سور متعددة كالنصف
مثلا فان قيل الحد لا يصدق عليه لان صورة نكرة قرينتها الوحدة
والمنكر اذا قرينتها الوحدة افاد العموم وان كان في سياق
الاثبات كما في تمرة خير من جرادة والظرف اعني منه حال منها
والضمير للكلام فصار المعنى انه الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة
حال كون كل سورة جزءا منه وما يكون كل سورة جزءا منه ليس
الا المجموع قلنا هذا التكلف لا يجوز ارتكابه في التعريفات ودخول
تراجم السور وهي ما يكتب في اوائلها من عدد اياتها و
اسمها ونسبتها الى احد من الشريفين في الثاني يمكن ان
يجاب عنه بان المراد هو النقل عن النبي صلعم ولا نم ان هذه التراجم
منقولة عنه لجواز ان يكون مستحدثة وقيل ما لا يصح الصلوة
بدون تلاوة بعضه وهو اي هذا التعريف كالتعريف
الاول في الثالث الاعتراض الثاني وهو خروج البعض غ ظاهر

لصحة الصلوة بدون تلاوة بعضه اذا اتى بعضا اخر والتوجيه هنا كالتوجيه
ثمة ولو جعله حد المجموع لانتقض طرده بالفاتحة مع دخول التشهد
ونحوه كالاذكار فان اخرجا اي التشهد ونحوه بقيد التلاوة
على ان يكون المراد بها قراءة القران وهما ليسا من القران فكالاولين
اي فهذا التعريف كالتعريفين الاولين في الاعتراض الاول
وهو لزوم الدور ويمكن دفعه بما مر ولما ذكر المص ما ذكره القوم من الحدود
ولم يستحسنها لما اورده عليها اشار الى ما هو اولى منها بقوله ولو
قيل بعض نوعه معجزا وكلام يحرم مس خطه محدثا
لسلامته عن الايرادات المذكورة وانت خبير بان الاول منهما اولى
من الثاني لما فيه من لزوم صدقه على نحو اسمه رحمن ولما فرغ عن حد القران
وهو مفصل بالسور اراد ان يشير الى حد السورة ايضا ولما عند القوم
حدود اشار اليها والى ما عليها بقوله والسورة طائفة
من القران مصدرة فيه اي في القران فلا يدخل فيه البعض
منها المصدر في غيره بالبسملة تعظيما بالبسملة او براءة
وينقض طرده بصدور السور لصدق الحد على الاية الواحدة
فصاعدا بعد البسملة او براءة فيلزم ان يتحقق في سورة واحدة
افراد من السور فزيد لتصحيح الحد متصل اخرها فيه
اي في القران فيدخل فيه المنفردة بالكتابة باحديهما من البسملة
او براءة فنقض في الغاء اشعار بان هذا النقض انما اتى من
الزيادة عكسه بالسورة الاخيرة فزيد او غير متصل
اخرها فيه لشيء منه اي من القران بان يكون اخرها
متصلا باحد وفيه وظن في اي حين زيادة هذين القيدين

استقامته وهو عنها بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النمل
وهو البعض الاول المتصل اخره بالبسملة الواقعة في الوسط والنقض الاخر
المصدر بها وبسورتين فصاعدا المصدقة على مجموعهما من حيث
المجموع مع انه ليس بسورة وقيل طايفة منه اى من القران
ذات ترجمة اى مسماة باسم خاص كالفاتحة والبقرة ونقض
طرده باية الكرسى ونحوها كاية المداينة واية المباهلة ورد
هذا النقض بارادة الاسم بان يكون تلك الترجمة علما لما اطلق
ما دل على شى وهى اى اية الكرسى اضافة محضة فلا يصدق
الحد عليها وتعسفه ظاهر لانه كما دلت تراجم السور كالفاتحة
وغيرها عليها كذلك دلت اية الكرسى على طايفة مخصوصة من القران
فالحكم بالتسمية فى الاول دون الثانى تحكم ثم المصنف رحمه الله اصلاح
الحد بقوله ولو اريد من الترجمة ما هو المكتوب فى العنوان
اى فى عنوان السور واوايلها لاستقام لكن لا بد من زيادة لفظة
فيه فى اخر الحد لئلا يخرج السورة المنفردة بالكتابة الخالية عن الترجمة
فصل القران متواتر لتوفر الداعى للمنكرين و
المقرين على نقله اما المنكرين فلارادة التحدى لابطال كونه معجزا
واما المقرين فلاعجازه لخصمهم وقهره ولانه اصل لجميع الاحكام علميا
كان او عمليا وكلما كان كذلك فالعادة تقضى بالتواتر فى تفاصيله
من اجزائه والفاظه وحركاته وسكناته الى غير ذلك وح فما
نقل الينا بطريق الاحاد كالقراءات الشاذة وبعض ما نقله ابن مسعود
فى مصحفه ليس بقران فليس بحجة كما سيجى ولما اختلفوا فى البسملة
فذهب طايفة الى انها اية فى اوايل كل سورة وذهب طايفة منهم

لاجل الى انها ليست باية اصلا وقال اخر بعضهم انها اية واحدة
من القران انزلت للفصل بها بين السور والتبرك وليست باية ولا
بعض اية فى شى من السور واليه ميل العضدى ونقل عن الشافعى قولان
احدهما انها اية مستقلة فى الفاتحة والخلاف انما هو فى غيرها وثانيهما
وهو المشهور انها اية من غير الفاتحة وفيها قولان احدهما انها اية
مستقلة وثانيهما انها بعض اية اشار المصنف الى ما هو الحق عنده بقوله
والبسملات فى محالها يعنى فى اوايل السور اذ لا خلاف فى
كون البسملة بعض اية فى وسط سورة النمل اجزاء منه بان
يكون اية مستقلة وللمسئلة فروع منها ان المكلف يحرم عليه مسها
محدثا ومنها انه لو حلف ان لا يقرا القران يحصل الحنث بقراءتها
ومنها انه لو نذر ان يعطى درهما من قرا اليوم اية جاز له اعطاء
من قراها وبالجملة ما يترتب على اجزاء القران من الاحكام يترتب
عليها لاجماعنا معاشر الامامية وهو ان هذا ليس بحجة على
خصم وتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلم فقد تواتر
عندنا ذلك منها ما روى عن الصادق عليه السلام انه قال ما لهم قاتلهم الله عمدوا
الى اعظم اية من كتاب الله فزعموا انها بدعة اذا اظهروها وهى بسم الله
الرحمن الرحيم ومنها ما روى عنه عليه السلام انه سئل عن قوله تعالى سبعا من المثانى
فقال عليه السلام هى سورة الحمد وهى سبع ايات منها بسم الله الرحمن الرحيم
وللروايتين عن ابن عباس اولهما انه قال حين ترك بعض
الناس قراءة البسملة فى اول سورة سرق الشيطان من الناس
اية ان هذه الرواية انما تدل على انها من القران واما انها اية مستقل
او بعض اية فى سورة واحدة او فى السور كلها فلا واخريهما انه قال

من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله قيل القرآن
مع البراءة مائة واربع عشرة سورة وليست فيها البسملة فالوجه
قوله فقد ترك مائة واربع عشرة اية اجيب بوجوه الاول انه اي فقد
انها اية من البراءة ايضا الثاني انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة
مرة بمكة ومرة بالمدينة الثالث انه اراد الترك مطلقا حتى في وسط
سورة النمل لان ترك الجزء يستلزم ترك الكل الرابع انه اراد بالترك
عدم الاتيان ولو في محل لا ثبوت لها فيه كسورة براءة ولاتفاق
الكل اي كل الائمة او كل السلف على اثباتها اي البسملة في اوائل
السور بعين خطه اي خط القرآن كويل يومئذ للمكذبين وفبأي
آلاء ربكما تكذبان وفيه ايماء الى ان تكرارها لا يوجب عدم كونها من
القرآن كما في الاثنين مع مبالغة السلف اعني الصحابة
في تجريده اي تجريد القرآن عما سواه حتى ميزوا الشدة اعتناءهم
لصيانة القرآن عن الزيادة والنقصان لكون الرحيم من لوازم
حفظه وذلك يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن والا لكان ينبغي
ان لا يكتب بعض او ينكر على كتابتها ولو نادرا قال الحاجب انها لم يتواتر
كونها قرآنا في اوائل السور وما لم يتواتر كونه من القرآن لا يكون
قرآنا لقضاء العادة بالتواتر في تفاصيل مثله الجواب لا نم عدم
تواتر كونها من القرآن بل هو عندنا متواتر وعدم التواتر عندكم
لا يوجب عدمه مطلقا لجواز ان يكون الشيء متواترا عند قوم دون
اخرين ولو سلم فلا نم ان العادة تقتضي تواتر كونها
قرآنا في كل محل بل انما تقتضي تواترها في كل محل والتسمية متواترة
في اوائل السور المفتتحة بها فلا يلزم ما ذكرتم عدم كونها قرآنا في

القرآن

٩٥

القراءات السبع وهي قراءة نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر
وحمزة وعاصم والكسائي متواترة ان كانت جوهرية
تختلف خطوط القرآن ومعناه بها قيل لا بد مع تواترها من استقامة
وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها و
فيه نظر لان التواتر ما يفيد العلم فاذا حصل ثبت انه قرآن والعربية ينبغي
ان يكون مستقيمة بالقرآن دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط
وعدمها عند ثبوت التواتر كملك بغير الف عند الاخرين وخلف
وهو احد رواة حمزة ومالك بالف عند عاصم وذلك لانها قرآن
فلابد من ان يكون متواترة والا لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر وهو
باطل لما مر فان قيل هذا مشكل لان الذين يستند اليهم القراءة سبعة
والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما اختلفوا فيه اجيب عنه اولا بانا لا نم
ان التواتر لا يحصل بسبعة نفر لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر
فيه حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان
القاريين لكل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين حد
التواتر الا انهم اسندوا كل واحدة منها الى واحد منهم اما لتجرده
بهذه القراءة او لكثرة مباشرته بها ثم اسندوا الرواية عن
كل واحد منهم الى اثنين لتجردهما وعدم تجرد غيرهما واما
الاداء وهي التي لا تختلف الخطوط والمعنى بها بل تختلف الهيئة
فقط كالمد وهو تطويل صوت حروف العلة في مقدار
معين وحروف العلة تسمى حروف المد لتطويل صوتها اذا كانت
ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها والمراد به ما يقابل القصر كما في قوله تعالى
شأنه والذين يؤمنون بما انزل اليك فان اهل الحجاز لا يمدونه اتفاقا

ماهو شرط عندهم وهو ان يكون حرف المد وسببه في كلمة واحدة وبهذا
الهمزة في كلمة اخرى واهل الكوفة وابن عامر وورش عن نافع عدوه واو
المراد به مقداره كما صرح به بعض المحققين والامالة وهي ان ينحى
بالفتحة نحو الكسرة ثم ان كان هناك الف فيميل نحو الياء نحو قوله تعالى
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا حيث قرا ابن عباس وحمزة
فزادهم الله بامالة الراء فلا يجب تواترها فان قيل لا شك ان
المراد بالقران ههنا هو اللفظ والهيئة وان لم يكن جزء الجوهر
لكنها عارضة لازمة له فلا يمكن نقله بدون نقلها فالقول بوجوب تواتر
الاول ينافي القول بعدم وجوب تواتر الثاني احيب بان الهيئة المخصوصة
ليست بلازمة بل اللازم هو القدر المشترك بينها وبين غيرها والمط
ان الهيئة المخصوصة لا يجب تواترها وان وجب تواتر القدر المشترك
فلا منافاة وفيه نظر لانه كما لا مدخل لبعض الهيئات في التحدي والاعجاز
فلهذا لم يجب نقله متواترا كذلك لا مدخل لبعض الجواهر والمواد فيه
فلم يلزم ان كل ما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا ولا
عمل بالشواذ اي لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة والاحتجاج بها وهي
ما نقل احادا سواء كان مستفيضا او لا كزيادة لفظة متتابعات
في مصحف عبد الله بن مسعود لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا بخبر
يصح العمل به لانه لم ينقل من حيث الخبرية بان يكون منسوبا الى المعصوم
صريحا وما هذا شانه فلا حجة فيه اصلا وقيل القائل ابو حنيفة
هي اي الشواذ كاخبار الاحاد اذ لا وجه لنقل العدل اياها
في القران الا السماع من المعصوم اما بوجه القران او بوجه البيان
فهي بمنزلة الاحاد فمن عمل بها فعليه العمل بالشواذ ايضا والجواب منع ذلك

لجواز

لجواز ان يكون مذهبا له والقول بان العدل لا يلحق مذهبه بالكتاب معارض
بان العدل لا يلحق الخبر بالكتاب ايضا على ان اعتقاد العدل بانه قران
اما من جهة الخطاء في الاجتهاد او من جهة السهو والنسيان لا ينافي عدالته
ولا بحث للمجتهد اي لا يجب عليه البحث عن غير احكام
الايات اي لا يجب عليه معرفة مدارك الاحكام عن غيرها مما دل
على البعث والنشور والقصص الى غير ذلك وهي خمسمائة
تقريبا ولا انه يجب حفظها بل العلم بمواقعها حتى يطلب منها
الاية المحتاج اليها عند الحاجة وقد بسطنا الكلام فيها
في شرح الشمسين فمن اراد تفصيلها فليرجع اليه المطلب
الثالث في السنة قدمه على الاجماع لانها اصل له ولانها اشرف
منه وهي قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله قيل الاولى
وفعله وفيه ان هذا يشعر بان السنة مجموعهما كما في قولنا البيت سقف
وجدار ولعله تصور ان او للتشكيك وهو لا يناسب التحديد وليس كذلك
بل هو للتقسيم كما مر مثله في باب الحكم او تقريره وهو ترك الانكار
لما صدر بحضرته وهو فعل خاص فلهذا لم يذكره صاحب المنهاج بعد ذكر
الفعل واكتفى بعض الاصوليين بهذا القيد ولما اعترض عليه بان الحد
يصدق على القران وعلى الافعال والاقوال والتقريرات العادية
كالقيام والقعود والاكل والنوم والحركة والسكون وهي ليست
من افراد المحدود واضاف المص اليه قوله غير قران ولا
عادي فاستقام والجواب عنه بان القران قوله تعالى والنبي قد حكاه
لا يخفى ما فيه من انتقاض عكسه بالكلام القدسي وما حكاه عن الانبياء
عليهم السلم على انه لا يحسم مادة الايراد قطعا كما لا يحسم اضافة غير قران

فقط اليه كما فعله الحاجبي وما يحكي احدها اي احد هذه الثلثة
حديث نبوي فالنسبة بينه وبين السنة تباين كلي ولما راى
بعضهم ان هذا الحد لا يصدق الا على بعض انواع الحديث وحده على
وجه يصدق على جميع ما يطلق اسم الحديث عليه وعلى ما عليه بقوله و
قد يحد مطلقه اي مطلق الحديث الوارد عن المعصوم
نبيا كان او غيره بكلام يحكي قول المعصوم لابد من تقييده
بان لا يكون قرانا ولا عاديا وكذا لابد من تقييد قوله او
فعله او تقريره بالاخير وينتقض طرده اي طرد هذا الحد
على طرد الحد الاول ايضا ببعض عبارات الفقهاء في كتب الفروع
كنقل الحديث بالمعنى عند من جوزه بالشرائط المذكورة انفا
او يصدق عليها ذلك الحد مع انها لا تسمى حديثا وهذا النقض
لا يدفع الا باخذ الحيثية في الحد وبعده لا يصدق على ما ذكر من
بعض عبارات الفقهاء لانه ليس بحكم عن قول المعصوم من حيث
انه قول المعصوم بل من حيث انه متضمن لمعناه وحكاية عما ادى اليه
اجتهادهم وعكسه بالمسموع من المعصوم غير محكي
عن مثله من معصوم اخر والتزام خروجه اي ذلك
المسموع عن الحد يقتضي عدم سماع واحد منه اي من
المعصوم حديثا اصلا الا ما حكاه عن مثله لظهور
ان الحديث ح ليس الا ما وقع بطريق الحكاية ولا يخفى تعسفه واذا
كان الحدان المذكوران غير مستقيمين فالاولى ان يقول
هو قول المعصوم نبيا كان او وصيا او حكاية قوله
او فعله او تقريره يرد عليه ما يرد على المذكور الا نقض العكس

فيجاب بامر ولا يخفى ان النسبة بين السنة والحديث عموم من وجه
لتصادقهما في قول النبي ص وصدق الاول دون الثاني على فعله او تقريره
والثاني دون الاول على قول معصوم غير نبي وعلى ما يحكي هذه الاربعة
المذكورة و ما لا ينتهي الى المعصوم وان انتهى الى صحابي
او تابعي ليس حديثا عندنا اما عند غيرنا فهو حديث
وتحقيق الحق في المطولات فصل في بيان ماهية الخبر وبعض
اقسامه وقد اختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لعسره وقيل لانه ضروري
اذ كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهذا خبر مفيد والعلم بالمقيد
اذا كان ضروريا كان العلم بالمطلق اولى بان يكون ضروريا والجواب
ان العلم بحصول الشيء ضرورة لا يوجب تصوره فضلا عن ان يكون
ضروريا واما الايراد بان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري ينافي
كونه ضروريا لان الضروري لا يفتقر في العلم به الى دليل فليس بشيء
لان الضروري هو حصول العلم لا كيفية الحصول والاستدلال انما هو
على كيفية الحصول لا على نفس الحصول فالاستدلال ليس على ما هو ضروري
بل على امر اخر فلا منافاة وذهب جماعة منهم المص الى تحديده ثم انهم
قد اختلفوا فيه والكلام فيه وفيما عليه طويل لا يليق بهذا المختصر فـ
فلنقتصر بما اشار اليه المص بقوله الخبر لغة النبا واصطلاحا
يطلق تارة على ما يرادف الحديث ويستخرج حده بهذا الاعتبار
مما سبق بادنى توجه واخرى على ما يقابل الانشاء
وهو كلام لنسبته الذهنية خارج اصلا بحكم فانه دال على معناه
القائم بالنفس ولا يدل على ان هذا المعنى متعلق واقعا في نفس الامر
فلا خارج له عن المعنى النفسي يراد به اعلام ذلك الخارج والانشاء

عند المرتضى رحمه الله يعود الى الخبر حيث قال الكلام المفيد اما ان يكون خبرا
او ما في معناه معنى الخبر وعند التامل يعلم دخول اقسام الكلام بحسب
ما ذكرناه لان الامر من حيث انه دل على ان الامر مريد للمامور به
كان في معنى الخبر والنهي انما كان نهيا لان الناهي كاره لما ينهى عنه
فمعناه معنى الخبر ويرسم الخبر اي حين يطلق على ما يقابل
الانشاء بكلام لنسبته خارج نحو زيد قائم فانه كما كان
بينهما نسبة واقعة في الذهن كذلك كان بينهما نسبة في الخارج اما
ثبوتية او سلبية والمقصود من هذا الكلام اعلام هذه النسبة الخارجية
كما مر في تعريف القضية وقد ذكرنا ههنا ما ينفع تذكره في هذا
المقام وفي قوله رح يرد على شيخنا الشهيد طاب ثراه حيث عرفه
بهذا التعريف عند اطلاقه على ما يرادف الحديث فاورد عليه المص
في مشرق الشمسين بانه ينتقض طردا بنحو زيد انسان وعكسا بالاحاديث
الانشائية كقوله صلوا كما رايتموني اصلي اللهم الا ان يحمل قول الراوي
قال النبي ص جزءا من الحديث ويضاف الى التعريف قولنا بحكايته وهو
كما ترى واعلم ان الخبر ينقسم باعتبار بعض عوارضه الذاتية الى صادق
وكاذب والمحققون قد اتفقوا على الانحصار فيهما خلافا للجاحظ لكنهم
اختلفوا في تفسيرهما فذهب الاكثر الى ما اشار اليه المص بقوله و
صدقه اي صدق الخبر وكذبه بمطابقته اي مطابقة
حكمه فان الصدق والكذب راجعان الى الحكم اولا وبالذات
والى الخبر ثانيا وبالعرض للواقع في نفس الامر وهو الخارج الذي يكون
لنسبته الخبرية وعدمها اي عدم مطابقته له مثلا اذا كان
الواقع بين زيد وقائم نسبة ثبوتية فقولك زيد ليس بقائم كاذب

وزيد

99

وزيد ليس بقائم صادق فان قيل قوله عم وسيلة فان ليس [صادق]
بصادق ولا كاذب لانه ليس مطابقا للواقع ولا غير مطابق اجيب بانه
غير مطابق لاضافة الصدق اليهما مع انه ليس بمضاف اليهما جميعا
ولما قال النظام ومن تبعه صدقه مطابقته لاعتقاد المخبر فقط وكذبه بعدم
مطابقته له ولو كان ذلك الاعتقاد خطاء غير مطابق للواقع فقول القائل
السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد
كذب اشار الى نفيه بقوله لا الاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام
لانه لا يستلزم امتناع الحكم بالصدق والكذب من غير علم باعتقاد المخبر
واللازم ممتنع لان العقلاء العقول كل مخبر علموا ان الواقع ليس على ما
تناول خبره بانه كاذب وان لم يعلموا ان اعتقاده ماذا وانكار هذا
مكابرة والمراد باعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح فيعم العلم
وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم
يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فان قيل المشكوك لا تحقق
فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوي الطرفين من غير ترجيح فلا
يكون صادق ولا كاذب فتثبت الواسطة والنظام قايل بعدمها اجيب
بانه اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد لتحقق السلب بانتفاء
الموضوع فيكون كاذبا ولما انكر الجاحظ الانحصار واثبت الواسطة
بان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل واحد منهما اما مع اعتقاد انه مطابق
او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام
واحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد انه مطابق وواحد
منها كاذب وهو غير المطابق له مع اعتقاد انه غير مطابق والاربعة
البواقي ليست بصادقة ولا كاذبة فعنده صدق الخبر وكذبه بمطابقته

للاعتقاد والواقع وعدمها اشار الى نفيها بقوله وكلاهما وعدمها
كالجاحظ وهو مبني هذا على مذهبه في المعارف وانها ضرورية و
اعتقاده ان من لا يعرف فهو معذور وكونه كاذبا يقتضي الذم فلم يوصف
الا مع العلم وهذا باطل لان التمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق
الذم واستحقاق العقاب ومما يدل على فساد مذهبه ان المسلمين يصفون
اليهود والنصارى بالكذب على الله تعالى وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب
بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر ما ادعاه لكان قول احدنا لغيره انه
كاذب ولا يعلم مناقضة ومما لا يمكن ان يكون حقا ومعلوم خلاف
ذلك تمسك النظام بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فانه تعالى اخبر نبيه عم بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول
الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق مطابقة الخبر للواقع لما صح
تكذيبهم فتكذيبهم ليس باعتبار انه غير مطابق للواقع بل باعتبار انه
غير مطابق لاعتقادهم والاجوبة عنه سبعة اشار اليها بقوله
وتكذيب المنافقين في قولهم انك لرسول الله ليس في
الواقع لكونه صادقا في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد
واعتقادهم الباطل فكانه قال والله يشهد انهم لكاذبون عند انفسهم
لانهم كانوا يعتقدون ان ذلك القول غير مطابق للواقع فكان
كاذبا عندهم فليتامل لئلا يتوهم ان هذا اعتراف بكون الصدق
والكذب باعتبار مطابقة الاعتقاد وعدمها او التكذيب
ليس في قولهم انك لرسول الله بل في الشهادة المستفادة من
قولهم نشهد اما باعتبار انه خبر غير مطابق للواقع كما قيل واما باعتبار

انه يعني

١٥٠

انه يعني نعتقد مجازا تسمية للسبب باسم المسبب واما باعتبار تضمنه
خبرا كاذبا وهو ان شهادتنا من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بحسب
واطاة فيها قلوبنا السنتنا كما ينبئ عنه ان واللام والاسمية
لكنه مع تصديره بما يجري مجرى القسم وهو الشهادة فكذبهم الله تعالى
لعلمه بعدم المواطاة وبانهم المنافقون الذين يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم او في تسميتها اي في تسمية هذا الاخبار
الخالي عن المواطاة شهادة لان المواطاة شرط في الشهادة
قيل فيه نظر لان مثل هذا يكون غلطا في اطلاق اللفظ لا كذبا
لانه يتعلق بالخبر وتسميته شيئا ليس من باب الاخبار ولو
سلم فاشتراط المواطاة في مطلق الشهادة ممنوع واجيب بان تسمية
هذا الاخبار شهادة يتضمن قولهم هذا مسمى بالشهادة اي من خبرنا هذا
كما في الانسان مسمى بالحيوان ولا شك ان هذه القضية الضمنية
كاذبة نظرا الى مدلوله العرفي وهو صدوره عن علم وتواطؤ ولذا
قيل تسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز او في ادعائهم استمرارها
المستفاد من المضارع او من الواو الحالية في حال الغيبة والحضور
او في لازم الفائدة اي فائدة قولهم انك لرسول الله وذلك
اللازم هو كونهم معترفين معتقدين لمضمون هذا الخبر هو المقصود
بالافادة دون ذلك المضمون لان النبي عم كان اعرف به منهم ه
فالتكذيب يتعلق بذلك اللازم الذي هو المقصود من الخبر لا بذلك
المضمون الذي لم يكن مقصودا اصلا او في حلفهم اي المنافقين
يعني عبد الله بن ابي واصحابه على عدم النهي اي نهي من
يحذو حذوهم على الانفاق اي انفاق فقراء المهاجرين بيان

بيان ذلك بطريق الاجمال ان واحدا منهم يعلم رجلا كان يذنب الى ابن
ابي فبلغه ذلك وعنده رهط من قومه فغضب وقال لهم هذا ما
فعلتم بانفسكم احللتموهم بلادكم فاسمتموهم اموالكم اما والله لو
امسكتم عن هؤلاء الفقراء فضل طعامكم لم يركبوا رقابكم ولانفضوا
من حول محمد فسمع ذلك زيد بن ارقم فاخبره ص فارسل الى ابن
ابي فاتاه فقال له ما هذا الذي بلغني عنك فحلف وقال والذي
انزل الكتاب ما قلت شيئا من ذلك قط وان زيدا لكاذب
ثم انزل الله تعالى سورة المنافقين وكذبهم في الاخبار بعدم
النهي على الانفاق او المعنى اي معنى قوله تعالى والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون هم اي المنافقون قوم كاذبون
اي عادتهم الكذب وشانهم المبين فليس تكذيبهم متعلقا بقولهم
انك لرسول الله بل مطلقا فلا تغتر ايها الغبي لجبل فهم
في هذا المقام لان صدقهم فيه لا يخرجهم من زمرة الكاذبين
فقد يصدق الكذوب الفاء للتعليل اي فان الكذوب
قد يصدق وهو مع ذلك في زمرة الكاذبين واستدل الجاحظ
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي ص
باني رسول الله وبالحشر والنشر في كونه كاذبا اي غير مطابق للواقع
مع اعتقاد انه غير مطابق او كلام مجنون ولا شك ان المراد بالثاني
انما لا يكون صادقا لانهم لا يقولون بصدقه عنه ولانه لا دلالة
لقولهم ام به جنة على معنى ام به صدق بوجه من الوجوه ولا كاذبا
لانهم نفوا الكذب عنه حيث جعلوه قسيما له ونفي الكذب عنه
مع كونه غير مطابق للواقع بزعمهم الفاسد انما هو لانه ع لم يعتقد

عدم المطابقة سواء اعتقد المطابقة او شك فيها فقد دلت الاية
على انه لا بد في الكذب مع عدم مطابقة الخبر للواقع من اعتقاد عدم
المطابقة ايضا وعلى ثبوت الواسطتين من اهل العربية احدهما
عدم مطابقة الخبر للواقع مع الشك في المطابقة وثانيهما عدم المطابقة
مع اعتقادهما بان يكون اعتقادهم الفاسد ان عدم مطابقة
هذا الخبر بلغ بمرتبة لا يخفى على من له شائبة عقل فالشك في المطابقة
لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد المطابقة وبقي واسطتان بلا
دليل احدهما مطابقة الواقع مع الشك فيها وثانيهما مطابقة الواقع مع
اعتقاد عدمها والجواب ما اشار اليه بقوله ورد بان الكفار خبره
صلى الله عليه وآله ليس بين الكذب المطلق والاخبار في
حال الجنون بل انما هو بين الافتراء وهو الكذب عن عمد
وعدمه لان معنى ام به جنة ام لم يفتر بقرينة المقابلة فعبر
عن عدم الافتراء بالجنة كناية وهي الانتقال من الملزوم الى اللازم
لان المجنون يلزمه ذلك فالمراد بالثاني هو الكذب الخاص وهو
ليس قسيما للكذب المطلق بل انما هو اخص منه اعني الافتراء فيكون
هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد والكذب لا
عن عمد فلم يثبت الواسطة بين الصدق والكذب كما لم يثبت
اعتبار اعتقاد عدم المطابقة في الكذب قبل ولو سلم كان اللازم
انه وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض ولا يلزم منه الواسطة في
نفس الامر بل عنده وفيه ان الوجدان عندهم يستلزم الوجدان
مطلقا لانهم من اهل اللغة والمسئلة لغوية فصل المنون
وهو في اللغة تتابع امور واحد بعد واحد بفترة وتراخ بينهما وفي

الاصطلاح خبر جماعة خرج بالاضافة خبر واحد وان كان معصوما
يفيد بنفسه لا بواسطة قرينة منفصلة غير لازمة لذات الخبر
المخصوص ولا بواسطة العلم بمضمونه ضرورة او مشاهدة او استدلالا
فخرج ما يفيد العلم بمعونة القرائن المنفصلة كما اذا اخبر جماعة بموت
مريض مع سماع الصراخ من داره وحضور الجنازة ببابه على ما سيجي
وما علم صدقه لضرورة العقل او بالمشاهدة كما اذا اخبرنا جماعة بان
الواحد نصف الاثنين وبان الشمس نيرة او بالاستدلال كما اذا
اخبرنا جماعة بان العالم حادث ودخل ما يفيد القطع بمعونة قرينة
غير منفكة عنه وهي اما حال المخبرين مثل كونهم ثقات عدولا او حال الخبر
مثل كونه على سبيل الجزم او حال المخبر عنه مثل كونه جليا مستقلا يتقرر
في العقل لجلائه ووضوحه او حال السامع مثل كونه فطنا ذكيا اذ
تلك القرائن داخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للقطع بمعونتها
كانه مفيد له بنفسه فحصول العلم بمعونتها لا يقدح في التواتر ولذلك
تختلف عدد التواتر باختلافها **القطع بصدقه** قد خرج به من
الخبر الواحد ما لم يقترن بالقرينة لانه انما يفيد الظن كما سيجي
واعلم انهم قد اختلفوا في ان حصول العلم عقيب التواتر هل هو ضروري
ام نظري فذهب الاكثر الى الاول وهو الحق وذهب ابو الحسين
البصري وابو القسم الكعبي الى الثاني وتوقف المرتضى رحمه الله في ذلك
هكذا نقلوا عنه لكن له تفصيل لم اجده من غيره يظهر ذلك لمن
يطالع الذريعة لنا ان لنا علم ضروري ببعض الاشياء من جهة
السماع وهو غير مستند الى ادلة منتظمة مترتبة بهيئات
معتبرة ولو كان نظريا لما كان كذلك بالضرورة ولنا ايضا انه لو كان

نظريا لجاز الخلاف فيه فلا يكون الكثرة كما في غيره من النظريات واللازم
باطل بالاتفاق فان قيل جواز الخلاف انما يكون اذا كانت المبادي
نظرية اما اذا كانت ضرورية كعلم الحساب فلعل التواتر من هذا القبيل
ولا بد في نفي ذلك من دليل قلنا من مقدماته على تقدير كونه نظريا
عدم جواز الكذب على الجميع ومبنى ذلك ان لا يكون هناك مصلحة
عائدة اليهم تحملهم تلك المصلحة على الكذب ولما جاز الكذب على كل
واحد جاز على الجميع ايضا لان حكم الجميع قد يكون حكم كل واحد وان لم يكن
ذلك كلية فكل واحدة من المقدمتين اذن نظرية قالوا اولا لو كان
ضروريا لما كان بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين تفاوت
لكن التفاوت معلوم بالضرورة وما ذلك الا لاحتمال تطرق النقيض
اليه ولو بابعد وجه وانه ينفي الضرورة وثانيا لو كان ضروريا لعلم وصف
الضرورة بالضرورة لوجوب الشعور بحصول العلم وبكيفية حصول
الجواب عن الاول انا لا نم ان ذلك التفاوت لتطرق احتمال
احتمال النقيض الى التواتر لجواز ان يكون للالف باحد القولين وكثرة
تكرره في الذهن دون الاخر او التفاوت في تجريد الطرفين وعن الثاني
ان الضرورة صفة للعلم والعلم بالموصوف لا يوجب العلم بصفته اذا
عرفت هذا فنقول ذهب المحققون الى ان التواتر يفيد العلم مطلقا
وانكره السمنية والبراهمة مطلقا وقالوا انه لا طريق للعلم سوى الحس
ومنهم من فصله فقال انه يفيد العلم في امور موجودة لا في امور سالفة
واوردوا شكوكا منها انه كاجماع الخلق الكثير على اكل طعام معين وانه ممتنع
عادة ومنها ان كل واحد يجوز عليه الكذب منفردا فكذا مجتمعا والا لانقلب
الجائز ممتنعا واذا جاز كذب كل واحد في حال الاجتماع جاز الكذب على

بجمع لانه عبارة عن الاحاد مجتمعة فلا يحصل لنا العلم بصدقهم ومنها انه يلزم تواتر
اليهود والنصارى فيما نقلوه عن نبيهم من انه لا نبي بعدي وهو يوجب كذب
نبيكم وانه ممتنع عندكم وتلك الشبهة مردودة اما اجمالا فلما اشار اليه بقوله
وشبه السمنية بضم السين واسكان الميم طايفة من الهند منسوبة
الى سومنات اسم موضع منه وقيل اسم بيت النار وقيل اسم صنم
وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبنفي النبوات وهي
مكابرة فانا نجد انفسنا جازمة بوجود البلاد النائية والامم الخالية كجزمنا
بالمحسوسات فالمنكر مكابر لا يسمع قوله واما تفصيلا فالجواب عن الاول
انه ليس اجتماع الخلق الكثير على الاخبار بمحسوس مثل اجتماعهم على اكل طعام
واحد لوجود الداعي في الاول وحصول الموانع في الثاني لان الامزجة
مختلفة والشهوات متفاوتة وعن الثاني ان جواز الكذب على كل واحد
لا يستلزم جوازه على المجموع فان حكم كل قد يخالف حكم الاخر الا ترى
ان هذا الرغيف يشبع به كل واحد من العشرة دون العشرة وهذا
الملك يفتح بالعسكر المتالف من الاشخاص لا بكل واحد منهم وعن الثالث
ان ذلك فرض محال لاستحالة اخبار جمعين متساويين عن امرين متناقضين
عادة وعن الرابع ان تواتر اليهود قد انقطع في قضية بخت نصر والنصارى
لا تواتر لهم في المبدأ لقلتهم جدا ويومي اليه قول العلامة الشيرازي من انا
نقول قد يحصل العلم بخبر جماعة لا ان خبر كل جماعة يحصل به العلم وشروط
اي شروط تحققه لا شروط افادته العلم فلذا لم يجعل منها عدم سبق
علم السامع بمضمون الخبر ضرورة لئلا يلزم تحصيل الحاصل والعبرة عندنا
في حصول العلم بها حصول العلم بصدقه فان حصل علم وجودها والا فلا
بلوغ رواته في كل طبقة من الطبقات الاولى والاخرى.

والوسط

والوسط حدا من الكثرة سواء توافقت تلك الطبقات في العدد او لا
يومن معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم عادة على الكذب واشترط
جماعة منهم العلامة والامدي كون الرواة كلهم عالمين بما اخبروا به لا ظانين
اذ الظن لا يحصل به العلم وفيه نظر لانه يجوز ان يكون جماعة من الطبقة
الاولى عالمين وجماعة منهم ظانين فانه يتاكد قول العالمين بقول الظانين
فيحصل العلم بالمجموع واستنادهم الى الحس من الحواس الخمس
الظاهرة لئلا يتطرق الالتباس الموجب لاحتمال النقيض لا الى العقل
فانه لو اتفق جميع العالم على الاخبار بمعقول كحدوث العالم و
وحدة الصانع لم يفد العلم واعلم ان هذين الشرطين ارجعهما الاصوليون
الى المخبرين لكن يحتمل ارجاع الاخير الى المخبر عنه كما صرح به صاحب النقود
ثم اعلم ان قوما قد حصروا اقل الرواة في عدد لافادة العلم والعلم به
اما قبل حصول العلم او بعده معتبر عندهم ثم اختلفوا هولاء فقال
بعضهم اقلهم خمسة وجزم القاضي ابو بكر بان خبر الاربعة لا يفيد
العلم والا لحصل العلم بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وانه باطل
بالاجماع وتردد في خمسة وفيه نظر اما اولا فلان الشهادة غير
الرواية لفظا ومعنى فلذلك نرى الواحد قد يسمع قوله في الرواية
دون الشهادة واذا ثبت ذلك ظهر جواز حصول العلم بخبر جماعة
لا بشهادتهم واما ثانيا فلان مظنة التواطؤ وهي موجودة في الشهادة
دون الرواية تمنع حصول العلم عقيب الشهادة فليست الشهادة
كالرواية واما ثالثا فلان التزكية امر مشترك بين الاربعة والخمسة
فالجزم في احدهما والتردد في الاخر تحكم وقيل اثنا عشر عدد
نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا خصهم بذلك

لحصول العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا باسلام الكفار حصل العلم بعدد قبولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين فلو لم يفد قولهم لم يكن فيهم كفاية لانه ع كان محتاجا الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما اختار هذا العدد لحصول العلم باخبارهم عما شاهدوا من المعجزات وغيرها وقيل ثلثمائة وثلثة عشر عدد اهل بدر وانما كان كذلك ليحصل للمشركين علم بما اخبروهم من معجزات الرسول والكل مردود ولما اشار اليه بقوله وحصر قلتهم اي الرواة في عدد مجازفة لان كل واحد منها قد يفيد العلم لشيء في محل ولا يفيد العلم به في غير ذلك المحل اذ ما من عدد نفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل للاخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط في حصول العلم لما اختلف والصحيح انه يختلف كما ذكرنا ولما اشترط ابن الراوندي وجود المعصوم في الرواة كلهم لئلا يتفقوا على الكذب زعم المخالفون كالامدي والحاجبي وغيرهما ان الشيعة كلهم اشترطوا ذلك حتى ذكروه في كتبهم الاصولية ردا عليهم اشار المص الى بطلان زعمهم بقوله وقول المخالفين ما اشترطنا معاشر الشيعة دخول المعصوم في الرواة افتراء لانا لا نقول به وننكر على من ذهب اليه بان المفيد للعلم قول المعصوم ولا عبرة بغيره اصلا فلم نشترط وجوده في الاجماع وبينهما بون ثم اشار الى ان اللايق بحالهم ان ينقلوا

ما اشترطه

ما اشترطه المرتضى ره بقوله شرط المرتضى ره ووافقه في ذلك صاحب المنهاج عدم سبق شبهة او تقليد للسامع تؤدي الى اعتقاد نفيه اي نفي موجب المتواتر ومدلوله لان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان مستندا الى العادة لا الى السبب يوجبه جاز ان يختلف باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيضه قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد ذلك واعلم ان الظاهر من كلام المص ان المرتضى ره اشترط ذلك في مطلق التواتر لكن الظاهر من كلامه في الذريعة ان التواتر على قسمين احدهما ما يمكن فيه سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفيه كالاخبار عن المعجزات والنص على الوصي ع والثاني ما لا يمكن فيه ذلك عادة كالاخبار عن البلدان والحوادث الكبار وان الشرط المذكور انما يعتبر في الاول دون الثاني وانما احتجنا الى هذا الشرط لدفع كلام الكفار من اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم في تواتر بعض معجزات النبي ص وهو غير القران كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وكلام المخالفين في تواتر النص على الوصي عليه السلم وهو انه لو تواترت تلك المعجزات والنصوص لكنا عالمين بمضمونها كعلمنا بوجود البلاد والنائية والقرون الماضية واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة بينة تقرير الدفع ان حصول العلم بهذا يتوقف على الانتفاء المانع من الشبهة او التقليد وعدم حصول ذلك لوجوده اما الخواص منكم فللشبهة واما العوام منكم فللتقليد الا ترى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان

يجوز مخالفته العادة فان قيل يجب على هذا حصول العلم الضروري للمسلمين
والامامية بذلك وانه ليس كذلك اجيب بان المعلوم لنفسه اذا كان
من باب يمكن السبق الى اعتقاد نقيضه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله
العادة بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع
الى اعتقاد نقيضه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز
ان يكون العلم به ضروريا واقعا عند الخبر بالعادة ولما فرغ عن حد
المتواتر اشار الى حد قسيمه بقوله **وما لم يتواتر** اي ما لم ينته
الى حد تحصيل العلم منه بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن
الزائدة على ما لا ينفك عنه الخبر فلا يرد ان هذا التعريف للشيء
بما يباينه في الجلاء والخفاء **احاد** كثرت الرواة او قلوا ومن جملتها
ما يسمى مستفيضا وهو ما زاد نقلته على ثلثة وقيل انما سمي به لان الغالب
انه اذا زاد على ثلثة يشتهر بين العلماء ومن الناس من جعل المستفيض
متوسطا بين المتواتر والاحاد **ولا يفيد بنفسه** بعد حصول
الشرائط الاتية **الا ظنا** اذ كثيرا ما نسمع خبر العدل ولا يحصل
لنا القطع بما اخبر به بل يحصل الظن به لانه امر ممكن فيرجح تعلق الخبر
به على نقيضه مع احتماله احتمالا مرجوحا وهذا امر ضروري لا يتطرق
اليه الشك وقال احمد انه يفيد القطع مطردا والا لما جاز اتباعه لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم واللازم باطل للاتفاق على وجوب العمل به
في الشرعيات وقيل يفيده غير مطرد لان حصول القطع عنده اذا
كان باجراء العادة فلا يجب اطراده لجواز اختلاف عادة الله تعالى
لانه فاعل مختار والجواب عنه اما اولا فما اشار اليه بقوله **ودعوى**
القطع فيه مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه ان خبر

العدل الواحد لا يفيد قطعا واما ثانيا فلان المتبع هو الاجماع القاطع
والخبر شرط لا مثبت ولو سلم فالمنهي انما هو اتباع الظن في اصول الدين
للاجماع على متابعة الظن في الفروع كالطهارات ودليل عدم الاطراد
ظاهر البطلان لانه يتوقف على كونه مفيدا للقطع وانه لم يثبت على انه
لو تم لجرى في المتواتر ايضا فيلزم ان لا يكون مفيدا مطردا وانه باطل
اتفاقا **وقد يفيده** اي القطع سواء كان المخبر عادلا او فاسقا
لان الافادة بانضمام القرائن لا بملاحظة العدالة فاعتبارها كما
فعله الحاجبي غير محتاج اليه وقد يوجه قوله بانه لما قال بعد القول بحصول
العلم من خبر العادل المحتف بالقرائن وقيل بغير قرينة وقال احمد ويطرد
والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها وكانت تلك المذاهب معقودة بكون المخبر
عادلا لان احدا لم يقل بان خبر غير العدل يفيد العلم مطردا قيده بها لئلا
يتوهم عدم اعتبارها في تلك المذاهب **ان حف بالقرائن**
المنفصلة فانا اذا علمنا ان ولد الملك اشرف على الهلاك وسمعنا
من بعض خواصه انه مات واخذ الناس يندبون ويعرجون ويشقون
جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة والمخدرات على حال منكرة غير معتادة
لذلك الملك واكابر مملكته قطعنا بموته نجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وفي لفظة قد اشعار بان الدعوى
جزئية فلا يرد ان هذا التصحيح للدعوى الكلية بالمثال الجزئية وانه
غير مستقيم على ان المقصود منه هو التنبيه على امكان الضرورة لا تصحيح
الدعوى واعترض بان العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالخجل
والوجل والجواب انه حصل بالخبر مع ضميمة القرائن اذ لولا
الخبر لجوزنا موت شخص اخر والاكثر منهم المرتضى ره على انه لا يفيد علما

لانه لوافاد لاطرد كالمتواتر ولانه لوافاد مع الاسباب المذكوره لما جاز

انكشافه عن باطل واللازم باطل لجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشى

عليه فافاق او مات ولد اخر مخباءته واعتقد المخبر انه المشرف على الموت

فاخبر بموته ولانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع حصول تلك الاسباب

قد ينكشف عن باطل فيقال انه اغمى او لحقته سكتة او اظهر ذلك للسلطان

ليمنع عن قتله او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشافه عن بطلان وفى الجواب

عنه اما اجمالا فما اشار اليه بقوله والمنانع مباهت لانه منع

ما علم ثبوته بالوجدان واما تفصيلا فعن الاول انه مطرد لان العلم من

الخبر مع وجود القراين متى وجدا وجد العلم وعن الثانى بان المطابقة معتبرة

فى العلم فامتناع حصول العلم بنقيض ما علم ضرورى وقد يجاب عنه

بان حصول العلم عنده عادى والعلوم العادية لا ينافيه الاحتمالات

العقلية فصل فى بيان بعض احكام الاحاد والكلام هنا فى مقامين

لانه ذهب جماعة من المحققين الى جواز التعبد بها عقلا وذهب جماعة

اخرى منهم الجبائى الى عدمه ثم اختلف القائلون بجوازه فى انه هل وقع

التعبد به ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثانى اما الاولون

فقد اتفقوا على ان السمع دل عليه واختلفوا فى انه هل للعقل فيه طريق

ام لا فقال القفال وابن سريج وابو الحسين البصرى نعم وقال

المحقق الطوسى واكثر المعتزلة والاشاعرة لا واما الاخرون فقد افترقوا

ثلث فرق قالوا لم يوجد شرعا ما يدل على حجيته فوجب القطع

بعدمها وهو قول المرتضى ومن تبعه وفرقة قالوا السمع دل على

عدمها وفرقة قالوا العقل دل عليه وسنتكلم عليهما ان شاء الله تعالى

والمص اشار الى مختاره بقوله يجوز التعبد بخبر

العدل الواحد بمعنى ايجاب الشارع العمل بمقتضاه عقلا بمعنى ان

العقل لعدم استلزام فرض وقوعه المحال لذاته يجوزه سواء ايد بظاهر او

باجتهاد مجتهد او بالعمل بعض الصحابة او بانتشاره فيهم ام لا اجماعا

منا معاشر الامامية واجماعهم حجة ولان كثيرا من العقليات قد يتبع

غلبة الظن فالذى يمنع من مثل ذلك فى الشرعيات ورود التعبد

بقبول الشهادات والاخبار من جهة القبلة وقبول قول المفتى وكل هذا

من باب واحد واستدل من خالفنا بوجوه الاول ان الشرايع لا

يكون الا مصالح لنا وبخبر الواحد لا نعلم ان ذلك مصلحة ولا نامن

كونه مفسدة والثانى ان قول الواحد لو وصلنا الى قول الرسول ص ولم يجز

قبول قوله الا بمعجز ودليل على القطع بصدقه فغيره اولى بذلك والثالث

ان العمل من حقه ان يتبع العلم واذا لم نعلم صدق الواحد لم نعمل بخبره

والجواب عن هذه الوجوه اما بطريق الاجمال فبانها منتقض بما ذكر

من العمل بالشهادات والرجوع الى المفتى فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا

عنها واما بطريق التفصيل فعن الاول انه اذا دل دليل على وجوب العمل

بخبر الواحد اذا غلب فى الظن صدقه علمنا كون ما اخبر به صلاحا وامنا

على الاقدام على المفسدة كما نعلم كون قطع يد السارق لقبول الثقات

صلاحا وعن الثانى انا لم نعمل بخبر مدعى النبوة قبل ظهور المعجز لانه لا طريق

لنا الى العلم بوجوب العمل بقوله الا العلم بالمعجز بخلاف الخبر فان لنا

طريقا اليه وهو ما بيناه على ان العادة قد جرت بتصديق النبى بالمعجز

عن ادعى النبوة بدونه حصل لنا العلم بكذبه عادة فقياس ذلك بهذا

قياس مع الفارق وعن الثالث ان العمل لا يتبع العلم بصدق المخبر بل

يتبع العلم بوجوب العمل بخبره واختلف فى وقوعه شرعا بمعنى انه

هل فيه ما يحصل به العلم بوجوب العمل بمقتضاه ام لا يظهر ان النزاع انما وقع
في هذا المنظر فالذريعة وعلى هذا ان سلمنا ان ظاهر ما ذكره المص من
الايات العمل به كما ادعاه قلنا انه لا يثبت مطلوبهم وهو القطع بالتعبد
به ولو قيل المط ثبوت العمل به ولو كان مما يفيد الظن قلنا هذا على تقدير
تمامه لا يكون ردا على الخصم الا ان يتم عليه جواز العمل بالظن في اصول
العلمية او يضم اليها مقدمة اخرى وهي الاجماع على وجوب العمل بظواهر
الكتاب شنعه المرتضى قال والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه
لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا من هذه المسئلة ان العبادة
بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ويجري مجرى سائر
العبادات الشرعيات في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه واذا
فقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة
به كما يقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتنا
وعلمناه وعلى هذه الطريقة نقول كلنا في نفي صلوة زائدة وصوم
شهر زائد على ما عرفنا وابن زهرة وابن ادريس وفاقا
لكثير من قدمائنا فان كلهم يقولون ان العلم بالاخبار
تابع للعلم بصدق الخبر باي صفة كان فلا يكفي عندهم الظن به والخبر
الواحد مفيد للظن وعلى من ادعى وجوب العمل به اقامة البرهان
ولما ذهب هولاء العظام من الفرقة الامامية رضوان الله عليهم الى
عدم وقوع التعبد به نسب الى بعض كالحاجبي وغيره المنع من
العمل به الى الامامية كلهم وذلك فاسد وقال به اي بوقوع وان
كان مخالفة عمل الاكثر او مخالفة مذهب الراوي المتاخر ولث
ان لم يكن منافيا للقاطع على وجه لا يقبل شيء منها التاويل وهو

ان القول

اي القول بوقوعه الاظهر لظواهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
ان جاءكم فاسق اي كاذب خارج عن امر الله بنبا اي بخبر
فتبينوا اي تفحصوا واطلبوا البيان لاحتمال الكذب الذي
هو نوع من انواع الفسق حيث ان الله سبحانه اوجب التبين وهو
مشروط بشرط ان يكون الجائي فاسقا فينتفي بانتفائه سواء لم يكن
هناك جاء او كان وكان عادلا وبعبارة اخرى ان وجوب التبين
اما للذات الخبر او لما هو ذاتي للمخبر من الوحدة او عرض له من الفسق
والاول باطل بالاتفاق وكذا الثاني والا لوجب الاستناد اليه اذ
التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل
حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرض فتعين الثالث
فاذن لا يجب التبين عند اخبار العدل واذا كان كذلك فاما ان
يجب القبول وهو المطلوب او يجب الرد فيلزم ان يكون خبر
الفاسق اعظم درجة من خبر العدل وانه ح ولا يرد عليه ان الحكم مخصوص
بوليد بن عتبة لانه ص قد ولاه في اخذ الصدقة بعض العرب فعاد
اليه وهو يذكر انهم قد ارتدوا عن دينهم وهموا بقتله فنزلت فيه
الاية الكريمة ليعلم انه بهذه الصفة ولا ان الاية لا يدل على وجوب
التبين عند خبر كل فاسق لان فاسقا نكرة وقعت في الاثبات
فلا يكون عاما ولا ان الامر بالتبين جاز ان لا يكون المنهي عن القبول
بل الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق الفحوى بالادنى على الاعلى
لان الدليل لو تم لجرى في مجهول الحال ايضا ولان وجوب التبين انما
هو للفسق المعلوم وهو منتف فيه اما الاول فلان خصوص السبب لا يخصص
عموم اللفظ كما سيجيء واما الثاني فلان فاسقا عام وان وقع في الاثبات

ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف من ان في تنكير الفاسق والنبأ العموم كانه قيل اي
فاسق جاءكم باي نبأ، واما الثالث فلانه لا يناسب سياق الاية وسبب
نزولها على ان النهي عن رد خبر العدل وان فهم في الاعتبار انه اعلى من خبر
الفاسق لكن اعتبار التبيين فيه لا يفهم في لان الاعتبار في الادنى لا يوجب
اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس واما الرابع فلان مجهول الحال فاسق ايضا
لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول
الحال فسقه مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية
كما قيل واما لانه اغلب واكثر منها فيحصل لنا بذلك الظن لفسقه كما
نشاهد من انفسنا اذا دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا
واحدا لا نعلم حاله فانا نظن بانه كافر نعم يرد عليه شيئان احدهما ان
هذا ليس بحجة على من انكر حجية مفهوم الشرط كالمرتضى رضي الله عنه والثاني
ان التعليل في الاية اولا ان يقول عليه من مفهوم الشرط وهو قوله تعالى
ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة قائمة في خبر العدل فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الحذر باخبار طائفة وهي عدد لا يفيد قولهم
العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما الملازمة فالايجاب
فلان الترجي وهو هيئة نفسانية يعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال الصدق
والكذب محال على الله سبحانه فوجب حمله على اقرب المجازات وهو الطلب
اللازم له وطلبه سبحانه للوجوب لانه الفرد الكامل ولان طلبه امر والامر
للوجوب واما الاخبار فاما لان الانذار عبارة عن الخبر المخوف والخبر
المطلق داخل فيه واما لانه متى ثبت وجوب قبول الانذار ثبت
وجوب قبول الاخبار اذ لا قائل بالفرق واما ان الطائفة لا يفيد قولهم

العلم

العلم فلان الطائفة هنا بعض فرقة والفرقة صادقة على ثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة
اما واحد او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وفيه نظر لانا لا نعلم ان المراد
بالانذار الاخبار لجواز ان يكون المراد به التخويف بل هو الظاهر بالنظر الى
التفقه لانه مما يحتاج اليه في التخويف لا في الرواية سلمنا لكن لا نم ان الطائفة
لا يفيد قولهم العلم ولا يكون في مرتبة التواتر لان كل ثلثة فرقة وان كان
حقا لكن لا ينعكس كليا فيجوز ان يكون المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا ويكون
النافر منهم في مرتبة التواتر سلمنا لكن يلزمهم القول بما ينكرونه من وجوب
خروج واحد من كل ثلثة وانه ضمير جمع في ليتفقهوا ولينذروا لا يجوز عوده
الى كل واحد من الطوائف لانه اقل من ثلثة كما ذكرتم فينبغي عوده الى مجموعها
فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب عن الاول ان الانذار لو حمل على التخويف
يلزم تخصيصان احدهما هذا وثانيهما تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد
لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد الاخر والاصل عدم التخصيص الواحد فضلا عن
التخصيصين واما اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية من مطلق
الاخبار فلا يلزم شيء من التخصيصين اما الاول فظ واما الثاني فلان الخبر كما ينقل
الى المجتهد للاستدلال به على الاحكام كذلك ينقل الى غيره للانزجار والاعتبار
وعلم بهما وعن الثاني ان كل فرقة عام فحمله على الاكثر من ثلثة تخصيص بلا مخصص
وعن الثالث ان النص عام يقتضي خروج واحد من كل ثلثة ووجوب العمل
بخبر الواحد الا انه خص في الحكم الاول بالاجماع لانعقاده على عدم خروج
واحد من كل ثلثة فيبقى معمولا به في الحكم الاخر وهو وجوب العمل بخبر
الواحد اذ لا يقتضي تخصيص بعض في بعض تخصيصه في غيرها
وعن الرابع ان ضمير الجمع يعود الى الجميع الطوائف المقابل لجميع القوم
فيوزع البعض بدليل ان انذار المجموع لكل واحد من القوم امر متعسر او

يتعذر و اعلم انه كما يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى النافرين
كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين بعدهم والاخير
الى القوم النافرين الى الجهاد وصدر الاية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون
لينفروا كافة اي للجهاد دال على هذا وعليه جماعة من المفسرين فان قيل القاعدين
كانوا في حد التواتر قلنا هذا تخصيص للعام ببعض مسمياته بلا موجب فلا
يسمع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في
الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون فتوعد على كتمان الهدى فيجب
على من سمع من المعصوم شيئا اظهاره لكونه من الهدى فلو لم يجب علينا قبوله
لكان اظهاره كعدمه في عدم الفائدة فلا يجب اظهاره واعترض بان المراد
من يقوم الحجة بقولهم لا ما دون ذلك سلمنا لكن المراد مما انزلنا القرآن
كما هو الظاهر وهو متواتر وكلامنا في الآحاد سلمنا لكن لا يلزم من وجوب
الاظهار وجوب القبول حتى يلزم من عدم الثاني عدم الاول وفائدة
ذلك حصول التواتر المفيد للعلم من المجموع وجواب لسلم الكل تخصيص بلا
مخصص ولما شاع وذاع اي انتشر واشتهر عن اصحاب ائمتنا
عليهم السلام ومن يليهم من التابعين او اصحاب الرسول ص من
شدة الاهتمام بشان ما باخبار الآحاد وتدوينها
والاعتناء لشانها نقلا وتصحيحا تميزا ان للاهتمام والاعتناء
اما على التوزيع اولا والبحث عن حال رواتها ونقادها ذما ومدحا
وتعديلا وجرحا يظهر ذلك بالملاحظة في الآثار وفيما يوقف
به احوال الرجال وما ذاك المذكور من البحث والاهتمام الا للعمل
باخبار الآحاد وجب العمل بها لاجماعهم بذلك واجماعهم حجة وفيه نظر
لان المراد بالاجماع اما اجماع سكوتي او اجماع حقيقي والطريق اليه اما

تواتر

تواتر او آحاد فهذه اربع صور ويرد على تقدير كون الطريق آحادا سؤال ان كان
المراد بالاجماع اجماعا سكوتيا او اجماعا حقيقيا ان الدليل لا يفيد مطلوبكم
وهو العلم بانه تعالى تعبدهم بالعمل باخبار الآحاد لانه يحصل بذلك الظن به
دون العلم على من انكر العمل باخبار الآحاد ولا نسلم منكم الاجماع المنقول بخبر
الواحد وفيه ايضا ان الامساك عن النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان كلنا نشترط في دلالته عليه ان لا يكون له وجه سواه من تقية او خوف
او ما شبه ذلك واثبات ذلك مشكل جدا ويرد على تقدير ادعاء تواتره
انه لو كان هناك تواتر لكان العلم ضروريا باجماعهم فكان مشتركا بين الكل بل
المتقدمون كانوا اولى بادراكه وكل من خالفكم من متقدمي الامامية وغيرهم
كالنظام وتابعيه والقاشاني وجماعة من المعتزلة يخالفونكم في هذا العلم مع
اختلاطهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك
بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله ويرد على جميع
التقادير ان عملهم عند خبر الواحد كما يحتمل ان يكون لاجله كذلك يحتمل ان يكون
لانهم ذكروا عند وروده سماعهم من المعصوم لذلك او لانه يحصل له التواتر
عندهم او لانه نبههم على طريقة من الاجتهاد وفي جميع هذه الصور لا
يكون العمل مستندا الى خبر الواحد بل الى المسموع من المعصوم وانما
كان لذلك الخبر حظ التذكر والايقاظ او الى المتواتر او الى الاجتهاد ولا
يقال نقل الخبر معلوم والعمل عنده معلوم ايضا فوجب استناد المعلوم الى
المعلوم بخلاف الاحتمالات المذكورة فانها مجهولة فالقول بجواز استناده
اليها عدول عن المعلوم الى المجهول وهو غير جائز لانه يقال استناده الى
ذلك المعلوم مجهول كاستناده اليها قلنا المنع وعليكم الترجيح
لا يقال العمل عنده يقتضي ان يكون له تاثير واستناده الى غيره يقتضي ان

لايكون له تاثيرا اصلا لان التذكير والتنبيه المذكورين وحصول عدد التواتر
به ايضا تاثير فالتاثير حاصل على كل حال على ان لنا ان نمنع دلالة الاهتمام
والبحث المذكورين على وجوب العمل به ان يكون غرضهم من ذلك ان يحصل
التواتر فنقل لجميع الاخبار ان من يرى شهر شوال يخبر عن الروية مع علمه
بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده بل يفعل ذلك ليثبت
بانضمامه الى غيره ذلك الحكم واما البحث عن الرواة فلاختلاف طبقات
المخبرين في العدد فرب عدد كثير لا يحصل العلم بخبرهم ورب عدد قليل
يحصل وسبب ذلك الاباين لاحوالهم مدخلا في حصوله وذلك البحث وان لم
يكن واجبا لكنهم ارتكبوه استحسانا واحتج المانعون بوجوه منها ان الخبر
الواحد لا يفيد الا الظن والظن مما لا يجوز اتباعه اما الاول فبالاتفاق
واما الثاني فلقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
ان الظن لا يغني من الحق شيئا الى غير ذلك من الايات الدالة على المنع من
اتباع الظن والعمل به وذم الصائر اليه ومنها ان الظن الحاصل من خبر
الواحد معارض بالظن الحاصل من اصالة براءة الذمة ومنها انه يجوز
وجود معارض لا نطلع عليه ومتى كان كذلك لا يجوز العمل به ومنها ان
النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي اليدين وهذا يستلزم عدم وجوب العمل
بخبر الواحد بيان ذلك انه صلى الله عليه وسلم حين صلى الظهر او العصر على اختلاف
الروايتين ركعتين قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت
وهو يتضمن الاخبار عن فعله بانك قد صليت ركعتين فقال صلى الله عليه وسلم رداله
كل ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فاتم صلى الله عليه وسلم وسجد للسهو والجواب
عن الاول ما اشار اليه بقوله والنهي عن اتباع الظن انما هو
في الاصول دون الفروع اذ العمل بالظن فيها بعد اقامة الدليل على

وجوبه متعين لحكايته عن الكفار الذين تركوا الاصول باتباع اثار
الاباء والاجداد وخرجوا بظلمة الجهالة عن منهج السداد على ان تلك
الايات لو دلت على منع اتباع الظن مطلقا لما جاز التمسك بها
لان دلالتها علية ظنية لا يقال تلك الايات وان دلت على منع اتباع
الظن مطلقا لكن لنا ان نخصص هذا العام بما لا يكون قطعي المتن للاجماع
على وجوب العمل بظواهر الكتاب والنزاع انما هو في العمل بخبر الواحد
فيجوز المنع عن التعبد به تمسكا بظاهر الكتاب لانا نقول تلك الايات
دالة بظاهرها على المنع مطلقا والايات التي ذكرها المثبتون دالة على
وجوب العمل بخبر الواحد والاجماع واقع على وجوب العمل بظواهر
الكتاب كما عرفت فوقع التعارض بين ظواهرها فوجب الجمع بما ذكره
المص لايق نحن نقرر الدليل هكذا لو وجب العمل بخبر الواحد لافادته
الظن لوجب العمل بظواهر تلك الايات ولو وجب العمل بظواهرها
يلزم عدم جواز العمل بخبر الواحد انتج لو وجب العمل بخبر الواحد لم يجز
العمل به وما يلزم من فرض وقوعه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد
كان باطلا لانا نقول الشرطية الاولى ممنوعة فان كل ما دل على ثبوت
مقدمها اعني وجوب العمل بخبر الواحد دل على عدم جواز العمل بظواهر
تلك الايات ضرورة ان ما يستلزم شيئا يستلزم رفع ما ينافي ذلك
الشيء ايضا ومن الثاني ما اشار اليه واصالة البراءة ضعيفة
بعده اي بعد خبر الواحد او بعد حصول الظن به او بعد ثبوت
العمل به من الادلة المذكورة فلا يصلح للمعارضة وعن الثالث ما اشار
اليه وتجويز المعارض لا يمنع العمل قبل ظهوره
كما في الشهادات والفتاوى ونحوهما وعن الرابع ما اشار اليه في

التوقف بعد خبر ذي اليدين لانفراده اي ذي اليدين به بينهم
اي بين الصحابة في امر وقوعه نادر ومع ندرته تقتضي عدم غفلة الكل عنه وفي
هذا تقتضي العادة بانه اما ساه او كاذب فلا يكون مفيدا للظن فلا
يجب العمل به اتفاقا مع انه اي خبر ذي اليدين دليل لنا لا علينا
ان صح لان ضم الاثنين اليه لا يخرجه عن كونه من الآحاد والنبي عم
قد عمل بعد اخبارهما فتعين العمل بخبر الواحد والقول بان التواتر
ليس له عدد معين بل ضابطه العلم فقد يحصل بقول الاثنين والثلث
بعيد عادة وعلى من ادعى التواتر بقول هذه اقامة البرهان ولا يمكن
له ذلك واعلم ان المرتضى رح رد خبر ذي اليدين بانه خبر خبيث باطل
مقطوع على فساده لانه يتضمن كذب النبي عم وسهوه في الصلوة و
هما لا يجوزان عليه ثم اعلم ان ابا علي عمل بخبر اثنين دون واحد متمسكا
بخبر ذي اليدين كما صرح به المرتضى في الذريعة وانت خبير بان هذا
الخبر لا يدل على مطلوبه لان النبي عم لم يعمل بخبر اثنين بل بخبر ثلثه ولما ثبت
وجوب العمل بخبر الواحد وليس كله بمقبول بل المقبول منه ما اجتمع
في المخبر شرايط شتى وضع فصلا لبيانها وقال فصل يشترط
للعمل بخبر الواحد بلوغهم اي بلوغ الرواة لان غير
البالغ مميزا كان او غير مميز لا يحصل الظن بخبره فلا يجب العمل
به اما الاول فلانه لما علم انتفاء ترتب استحقاق التعذيب على كذبه
فلا زاجر له عنه فلا يحصل الظن بصدقه واما الثاني فلانه لما لم يتمكن من
الاحتراز عن الخلل لا يحصل الظن بصدقه ايضا لا يقال يصح الاقتداء بالمميز
اعتمادا على خبره بطهره فيكون خبره مقبولا لانه يقال جواز الاقتداء
به ممنوع كما دل عليه بعض الاخبار ولو سلم ذلك فيتوقف صحة الاقتداء

ليس للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهر
الامام لا يقال يسمع شهادة الصبيان في جناياتهم قبل التفرق اذا كانوا
منفردين فلم لا يسمع خبرهم مع ان الشهادة اضيق منه لانه يتطرق
اليها من الكذب ما لا يتطرق الى الخبر لانه يقال ان ذلك مستثنى
لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجناية بينهم اذا انفردوا فلو لم تسمع شهاداتهم
لضاعت حقوق الناس والمستثنى لا يرد نقضا فينهض الدليل حجة
في غيره واعلم ان البلوغ انما يعتبر في حال الاداء دون التحمل عند المحققين
فلو كان صبيا مميزا وقت التحمل بالغا عند الاداء قبلت روايته لان
سبب القبول وهو كونه عند الاداء جامعا للشرايط المعتبرة فيه موجودة
والمانع منه وهو العلم بعدم استحقاق التعذيب مفقود فوجب القبول
وقيل للاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث فلو لم يقبل روايتهم
عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فايدة وفيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان
ذلك للتبرك ولذلك كانوا يحضرون من لا يضبط كالاطفال في المهود
واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون ذلك للتمرين والتعويد كما في تعليمهم
العبادات وعقلهم لان المجنون لا عبرة بروايته اجماعا ولانه
عاجز عن الضبط والاحتراز من الخطاء فلا يحصل الظن بخبره فلا يجب العمل
وعدالتهم قال الامام هي هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة
التقوى والمروة جميعا ويدل عليها اجتناب الكباير وعدم الاصرار
على الصغاير واجتناب بعض الصغاير المؤدية الى دناءة النفس كسرقة
لقمة ونحوها وبعض المباحات القادحة في المروة كمصاحبة الارذال
ونحوها والعلم بتلك الافعال يحصل من الاختبار الحاصل بالممارسة
المتاكدة والصحبة المتكررة في خلوة ومن تزكية من يوثق به ومتى

زالت عادة بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة
اليها واختلفوا في الكبائر فقيل هي كلما توعد الله عليه بخصوصه كقتل
النفس المحرمة والزنا وقيل هي تسعة الشرك بالله وقتل النفس
وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم روى ذلك عن ابن
عمر عن ابيه عن النبي ص ورواه ابو هريرة عنه ص وزاد عليها اكل الربا
وروي عن علي ع زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ونقل عن ابن
عبد السلم انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق
بين الصغيرة والكبيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر
المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي
من الكبائر كما لو امسك المحصنة ليزني بها فلا شك ان مفسدته اكثر
من مفسدة القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذلك لو دل الكفار
على عورة المسلمين مع علمه بانهم يستاصلون بدلالته ويسبون اطفالهم
ويغنمون اموالهم فان مفسدة هذه المعاصي اعظم من التولي يوم
الزحف بغير عذر ثم قال الاولى ان تضبط بما يشعر بتهاون مرتكبها
في دينه اشعار ما هو اصغر من الكبائر المنصوص عليها واعلم ان الفسق
في اللغة وفي العرف المتقدم وهو الخروج عن طاعة الله تعالى وفي العرف
المتاخر هو خروج المسلم عنها بفعل كبيرة او الاصرار على صغيرة واذا
ثبت هذا فنقول بين العدالة بهذا التفسير وبين الفسق بالمعنيين
المذكورين واسطة ولذا قال قطب المحققين دليل اشتراط العدالة
الاجماع لا التثبت على ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم العدالة بهذا
التفسير الا اذا فسر الفسق بمقابلات ما فسر به العدالة ثم اعلم ان المستفاد

من كلام

من كلام الشيخ في العدة ان العدالة المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة
في الشهادة فانه قال ان كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا في افعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد
خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق
بافعال الجوارح من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا
يخفى ان يجري على جميع انواع الفسق حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك
منه الا لعدم مبالاته في الدين وصاحبه فلا يحصل لنا الامن على اقدامه على الكذب
فلا يحصل الظن بخبره وضبطهم يجيء تفسيره ووجه اعتباره واما الفهم
لان المخالف سواء بلغ مخالفته حد الكفر كاليهودية والغلاة اولا كسائر
الاهواء الفاسدة فاسق لان الفسق هو خروج عن الطاعة فلا يجوز قبول
قوله لقوله تعالى ان جاءكم فاسق وتخصيصه بمسلم ذي كبيرة او صغيرة اصر
عليها ام كيف وقد قال سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ولو
سلم فانما هو في العرف المتاخر فلا يتمسك به في اخراج المخالف
عن حكم الفاسق في العرف المتقدم واكتفى الشيخ عن الايمان
بالعدالة محتجا بعمل الطائفة بخبر عبد الله بن بكير بن
اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي المذهب يقول
بامامة عبد الله بن جعفر ع وسماعة بن مهران بن عبد الرحمن
الحضرمي من اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلم وهو واقفي وبني
فضالة اعني حسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد ع
واحمد بن الحسن بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال وهم
فطحية الا انه حكي ان الحسن رجع حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول ع

واضرابهم اى امثالهم كعلى بن ابى حمزة البطاينى من اصحاب الصادق
والكاظم عليهم السلم وعثمن بن عيسى من اصحاب الكاظم والرضا
عليهم السلم وهما واقفيان ولبس فى اية التثبت حجة عليه
اى على الشيخ لمنع صدق الفاسق على المخطى فى بعض الاصول
بعد بذل مجهوده والسعى بقدر طاقته لجواز ان يكون الفسق
هو الخروج عن الطاعة مع العلم به ولا ريب فى ان ما ذهب اليه ذلك
المخطى انما يجعله من اعظم القربات وبعد نص الاصحاب
على توثيقه وهما سندان للمنع والا اى وان لم يصدق انه
فاسق كان يقع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا
لان توثيق الفاسق فسق يقدح فى العدالة والجواب ان الفسق هو الخروج عن
امر الله وطاعته لغة وشرعا مرة غير مرة فالمخطى فى بعض الاصول
يندرج فى عموم اية التثبت كالمخطى فى كلها وايضا يصدق عليه انه لم يحكم
بما انزل الله تع فيندرج فى عموم قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون والقايل بانه فاسق يتمسك بظاهر القران
وانه حجة اتفاقا عند عدم ظهور المعارض وتمسكه بعمل الطايفة باخبار
هولاء ان اراد ان كلهم عملوا بها فهو ممنوع وقد نقل صاحب المعالم
عن المحقق انه قال لم نعلم الى الان ان الطايفة عملت باخبار هولاء
وان اراد بعضهم عمل بها فليس ذلك بحجة فلا يخصص به ظاهر القران
واما بذل المجهود فهو غير نافع لانه يغفر الخطا لقوله تع والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولانه لو ثبت لكان
التكليف بالاصول المتروكة غير صحيح لانه تكليف بالاولى فلا يعقل
التعذيب ايضا بتركها وانهما باطلان بالاتفاق واما نص الاصحاب

على توثيقه

على توثيقه ان اراد ان جميع الاصحاب نصوا على ذلك فهو ظاهر الفساد
كيف ومن ادعى انه فاسق يدعى ان هذا هو المشهور بين الاصحاب
وتوثيق البعض لا يقدح فى عدالته لان المقصود به انه لا يرتكب الفسق فى
دينه لا انه ليس بفاسق اصلا ولو ثبت ان مراده هذا لجاز ان
يكون هذا مستندا الى اجتهاده فلا يقدح فى عدالته واما ما ينقل
عن بعض المحققين وهو العلامة من تفسيق ابان بن عثمان
بتركه بعض الاصول قال صاحب المعالم حكى والدى فى فوايده على خلاصة عن
فخر المحققين انه قال سالت والدى عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تع ان جاءكم فاسق ولا فسق
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشى من ان ابانا
كان ناووسيا وهذا هو الموافق لما ذهب اليه فى التهذيب مع توثيق
الاصحاب له كما يشهد بذلك تتبع كتب الرجال فلو ثبت وفيه
انما يدل ان ذلك لم يثبت منه كيف وقد قال فى صه فالاقرب عندى
قبول روايته وان كان فاسد المذهب وقال مثل هذا فى عبد الله بن
بكير وابن فضال وغيرهم لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه
للمنع المذكور واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو
ليتمكن له الاحتراز عن اسقاط بعض حديث مما يتم به فايدته ويختلف
بعدمه وازدياد ما يضطرب به معناه وابدال لفظ باخر مما لا مدخل
له فى الدلالة والرواية عن غير من يروى عنه فيحصل للسامع رجحان
طرف الاصابة فيحصل الظن ويجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق الضبط
فانه ح اما ان يكون النسيان اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين
لا ترجح لطرف الاخبار بل طرف عدمها او هما متساويان الاقدام

اقول الاولوية مم فان العدالة لما كانت باطنية خفية كان الوصول
اليها بطريق الاختبار امرا متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا ومع ذلك
كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية
والغضبية وهما غريزتان في الانسان فالمظنون وقوع مقتضى
الصفة الغريزية ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة لا يحصل
لنا ظن بحصولها مع وجود ذلك الاحتمال والرجحان فلا بد من ان يضم
معه غير عدل اخر ليحصل منهما ظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية
فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية
المعاندة لحصول الظن فبسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع
حصول الظن لا يوجب كما انه حيث كان فيه ذلك اصلا فضلا عن ان
يوجبه بطريق الاولوية ولدلالة اية التثبت من حيث المفهوم
على عموم قبول خبر العدل الواحد الا ما اخرج بدليل
كالشهادة فحيث يكون المزكي عدلا وجب قبول خبره بلا توقف
ولا تثبت وفيه ما عرفت قالوا اي القائلون بالمذهب الثاني
كل خبر شهادة ولا يكفي الواحد في الشهادة فلا يكفي الواحد
في الخبر والعبارة تحتمل امرا اخر وهو ان كل خبر شهادة ولا يكفي تزكية الواحد
في الشهادة فلا يكفي تزكية الواحد في الخبر والاحتمال الاول مبني على
ان يكون التزكية خبرا ولكنها قد تكون بالعمل والثاني بعيد جدا لاستلزامه
عدم العمل بخبر الواحد والمستدل غير قائل به قلنا كون كل خبر
شهادة ممنوع فانه غير بين ولا مبين بل اكثرها اي الاخبار
غيرها اي غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتفسير المترجم
للقاضي واخبار الطبيب باضرار الصوم بالمريض والاجير

بايقاع

بايقاع الحج الى غير ذلك من الاخبار التي ليست بشهادة يقينا وهذا لان
تزكية الراوي مثل هذه الاخبار وكلية الكبرى على التقدير الاول ممنوعة
ايضا لقبول قول الواحد في الشهادة في بعض المواد عند بعض علمائنا بل
لقبول قول المرأة الواحدة في بعض الاوقات عند اكثرهم وقد بسطنا
الكلام فيه في مشرق الشمسين قال فيه وانت خبير بان
علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون
تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفعه
في الحكم بصحة الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين
عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد
بل الذي يظهر خلافه كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء
بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاووس
وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تتبع
كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه
على تعديل اثنين من هولاء له في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة العدل
لا تتحقق بما يوجد في كتابه نعم لو كان هولاء الذين كتبهم في الجرح والتعديل
بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد منهم عدلان بحال الراوي
او كانوا من الذين خالطوا رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم
شهدوا بها لتم واذا تعارض الجارح والمعدل بان يقول
احد العدلين هو عادل ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض
من اتحاد الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا
واخبر اخر عن فسقه في زمان قبله او بعده ولم ينحصر فيما ادعاه
الجارح من السبب بعينه اي نفي المعدل الطريق بعينه رجح الجارح

سواء لم يذكر الجارح سببا كقول المفيد في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ
انه ضعيف او ذكره ولم ينفه المعدل او نفاه لكن لا بطريق يقيني ووجه ترجيح
الجرح اما على الاول فلان المعدل لما لم يعلم او لم يظن فسقه ظن عدالته اذ
العلم بعدمه غير متيسر والجارح يقول انا علمت فسقه فلو رجح التعديل كان
الجارح كاذبا واذا رجح الجرح كانا صادقين فيما اخبر به من الظن بعدم
الفسق والعلم به وهو اولى لئلا يلزم تكذيب العدل واما على الاخيرين
فلذكر الجارح سببا لما ادعاه وعدم نفي المعدل اياه يقينا نفيا ف
اي مع انحصار النفي كقول الجارح انه قتل فلانا في اول الشهر وقول المعدل
اني رايته في اخره حيا وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول
ابن الغضائري في داود الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت
اليه وقول غيره انه كان ثقة قال فيه الصادق ع انزلوه مني منزلة
المقداد من رسول الله ص فهنا لا يصح اطلاق القول بتقديم الجرح بل يرجح
الاكثر عددا الاورع والاضبط والاعلم باحوال الرواة الى غير
ذلك من الترجيحات المفيدة لغلبة الظن واما مع التساوي فلا بد
من التوقف لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر والقول
بالاطلاق اي بتقديم الاكثر الاورع مطلقا من غير تفصيل مذكور منجبر
لان البناء على الظن وهو انما يحصل من قول من له تلك المرجحات وقد فعله
العلامة في خلاصته في مواضع كما في ترجمة ابرهيم بن سليمان حيث
رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذا في ترجمة
اسمعيل بن مهران وغيره لكن ما قرره طاب ثراه في نهاية الاصول
يخالف فعله هذا حيث لم يعتبر المرجح بزيادة العدد في النوع الاول
من التعارض معللا بان سبب تقديم الجارح فيه جواز اطلاعه على ما لم

يطلع

يطلع عليه المعدل وهو لا ينتفي بكثرة العدد ولا يخفى ان تعليله هذا يقتضي عدم
اعتباره في النوع الاخير الترجيح بشيء من الامور المذكورة وللبحث فيه
مجال كما لا يخفى **فصل** في بيان بعض من احوال الراوي باعتبار
حال الراوي واعلم ان الرواة اما اماميون او غير اماميين او مختلط
بعضهم امامي وبعضهم غير امامي وعلى كل واحد من هذه التقادير اما ان يتحقق
فيهم المدح اولا والاول اما ان يتعلق المدح بكلهم فاما بالتوثيق او
بغيره او بالاختلاط واما ان يتعلق ببعضهم فاما بالتوثيق او بغيره فهذه
ثمانية عشر قسما اشار اليها المص بقوله **رجال السند** وهو لغة
معتمد الانسان واصطلاحا طريق المتن **اما اماميون كلهم**
ممدوحون بالتوثيق اي اصله للمدح لا بمعنى مع والا لزم ان
يكون ما اجتمع في رجاله مدح بالتوثيق ومدح بغيره صحيحا وهو غير صحيح الا
الا ان يراد مع التوثيق لكل واحد منهم **فالحديث صحيح ويسمى**
متصلا ومعنعنا او بدونه عطف على قوله بالتوثيق **كلا او**
بعضا متعلق بالمدح اي رجال السند اماميون كلهم ممدوحون بدون
توثيق واحد منهم او بعضهم ممدوح بدون التوثيق **مع توثيق**
الباقين خرج به ما اذا كان الباقون مسكوتا عنهم او مضعفين
فحسن فان قلت المناسب للاختصار ان يجعل قوله كلا او بعضا
حد التوثيق ليستغني عن قوله مع توثيق الباقين قلت نعم ولكن
لا يفهم ح من قوله وبدون توثيق كلهم رفع التوثيق عن كل واحد لانه
اعم منه وذلك هو المقصود **او غير اماميين** اي لم يكن كلهم
اماميين بقرينة المقابلة سواء لم يكن منهم امامي اصلا او كان فيشمل
القسمين جميعا **كلا كذلك** اي ممدوح **مع توثيق الكل فموثق**

ويسمى قويا ايضا وقد يراد بالقوي ما رواه الاماميون اذا لم ينقع فيهم مدح
ولا ذم وترتب الثلثة المذكورة في القوة فالاول اقواها والثالث
ادناها والمتوسط متوسط وسواها اي سوى هذه الثلثة من الاحتمالات
التي ذكرناها سابقا او سوى الاولين ضعيف والفرق بين
هذين الاصطلاحين ان الموثق ضعيف على الثاني دون الاول واعلم ان
تنويع الحديث الى هذه الانواع انما هو اصطلاح المتاخرين واول من صنعه
شيخنا العلامة طاب ثراه والصحيح عند المتقدمين هو كل ما اعتضد بما
يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون
اليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي كانت مشتهرة فيما
بينهم او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد
عديدة معتبرة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى من اجمعوا
على تصديقه كزرارة ومحمد بن مسلم او وجوده في كتاب عرض على احد
الائمة عليهم السلم فاثنى على مؤلفه مثل كتاب عبيد الله الحلبي الذي
عرض على الص ع و قد جرى رئيس المحدثين محمد بن بابويه قدس الله
روحه على متعارف المتقدمين فحكم بصحة جميع ما اورده في من لا يحضره
الفقيه لانه اخذه من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وكثير ما
ذكره فيه بمعزل عن الاندراج في الصحيح على مصطلح المتاخرين ومنخرط في
سلك الحسان والموثقات بل الضعاف والذي بعثهم على وضع ذلك
الاصطلاح هو انه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر السلف
وآل الحال الى اندراس بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور
والضلال فالتبست الاحاديث الماخوذة من الكتب المعتمدة بالماخوذة
من غيرها واشتبهت المتكررة في كتب الاصول بغيرها وخفي عليهم كثير من

الامور

الامور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الاحاديث فلم يمكنهم
الجري على اثرهم في التمييز بين المعتمد وغيره فاصطلحوا الى قانون يتميز به
الاحاديث المعتبرة عن غيرها فوضعوا ذلك الاصطلاح الجديد ووضعوا
الاحاديث الموردة في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه ذلك الاصطلاح
من الصحة والحسن والتوثيق والضعيف والمص ره في هذا المقام كلام
طويل في مشرق الشمسين ولما فرغ عن تقسيم المروي شرع في تقسيم مستند
الراوي وبيان مراتبه وقال وانحاء التحمل في هذا الزمان
فيما عدا مشاهدة الامام عليه السلم خرج به زمان الوصول اليه لان حكمه ليس
هذا سبعة السماع من الشيخ سواء قصد الشيخ اسماعه وحده
او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره وهو حاضر والفاظه
عند الاداء على الاولين حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث كذا
وعلى الاخير سمعته يحدث فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه
فيكون كاذبا والقراءة عليه مع تصديقه بان يقول نعم بعد
ان يقول له القارئ هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ علي
بعد فراغه من القراءة وذلك لتدفع احتمال الغفلة عن السماع او عن
النكير وهنا يجب على القارئ العمل بذلك الحديث وله ان يروي عنه و
يقول حال الاداء حدثني او اخبرني وكذا سمعته سواء ذكر قراءته عليه
او لم يذكر لان تصديق الشيخ اياه كان بمنزلة سماعه منه والسماع بقراءة
الغير عليه وهذا حكمه حكم قراءته عليه والاجازة وهي ان يقول
الشيخ اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي او لك
ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين وقد اختلفوا في جواز
الرواية عنه بهذا فمنعه ابو حنيفة وابو يوسف وجوزها الاكثرون وله

ان يقول حال الاداء اجازني او اخبرني او حدثني اجازة وهل له ان يقول
اخبرني او حدثني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز واليه ميل صاحب
الذريعة وصاحب المعالم لان ذلك يشعر بنطق الشيخ به وانه كذب
وقال بعضهم لا يجوز له ذلك لا مطلقا ولا مقيدا بل يقول انبأني فانها
انبأ بحسب العرف هذا اذا اجاز للموجود المعين واما اذا اجاز لجميع
الموجودين من الامة واهل البلدة فقد قيل بقبولها ايضا وكذا الاجازة
لنسل فلان او من يوجد من بني فلان من غير تعقيب الا ان الخلاف
في هذا اوضح مما قبله **والمناولة** وهي ان يقول الشيخ مشيرا الى كتاب
بعينه يعرف ما فيه سمعت ما فيه فهو يصير بذلك محدثا وللسامع ان يروي
عنه ما في ذلك الكتاب سواء قال له اروه او لا ولو قال حدث عني
ما فيه من سمعه فلا يصير به محدثا وليس للسامع ان يروي عنه واذا
سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى منه الا اذا
علم تطابقهما **والمكاتبة** وهي ان يكتب اليه وهو غائب ان ما
في هذا الكتاب او ما صح من الكتاب الفلاني هو من مسموعاتي فلذلك
الغائب ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي صلى الله عليه وآله كان
يأمر بانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلام وهو يقول حين الاداء كاتبني بكذا
او اخبرنا مكاتبة وقد جوز له العلامة ان يقول اخبرني فلان بكذا مطلقا
محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرفه واقعة جاز ان يقول ذلك
الغير اخبرني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة وليس له ان يقول سمعته
او حدثني لانه يكذب هذا الذي ذكر من العمل بالكتابة ذهب اليه الاكثر
وقيل لا يجوز له الرواية بها اذ ليس فيها ما يدل على تسويغ الرواية ولا
على الصحة للحديث في نفسه ولما فرغ عن بيان ما يصح للراوي من اجله

ان يروي

يروي الحديث ويقبل منه بسببه من المستند اراد ان يشرع في بيان مراتبه
فقال **واولها** اي اول الستة وهو السماع من الشيخ **اوليها** على الاصح
من الثانية لانه يتطرق فيها من السهو والغفلة ما لا يتطرق في الاول
ومع تاليه وهما القراءة على الشيخ والسماع بقراءة الغير **اقواها**
اي اقوى الستة **والبواقي ادناها** وهي اما بالرفع عطف على
اولها او بالجر عطف على تاليه وبذلك تبين ان الاحتمالات غير منحصرة
فيها والكل مرتبة في القوة فالاقوى الاول فالاول **وقد يزاد**
على الستة المذكورة **سابع وهو وجادة** وهي ان تجد كتابا
بخط شخص فيها احاديث يرويها ولم تسمعها منه والا لك منه اجازة
ولا نحوها فلك ان تقول وجدت بخط فلان هذا كله حكم المسند
واما المرسل وصورته ان يروي من لم يلق المعصوم عنه سواء ترك
ذكر الواسطة رأسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا فعليه مذاهب احدها وهو مذهب اكثر العامة
انه يقبل وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وثانيها
وهو مذهب جماعة منهم صاحب المعالم انه لا يقبل وثالثها وهو مذهب
الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة الاول ان يسنده غيره الثاني
ان يرسل غيره وعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر الثالث
ان يعضده قول اكثر اهل العلم الخامس ان يعلم من حاله ان لا يرسل
الا برواية عن عدل ورابعها وهو مذهب الحاجب انه ان كان
الراوي من ائمة نقل الحديث قبل والا فلا واختار المصنف ما ذكره
الشهيد الثاني كما اشار اليه بقوله **ولا عمل بالمرسل** لان
قبول الرواية مشروط بالعدالة وعدالة الاصل مجهولة لان ذاته

مجهولة فوصفه اولی بالجهالة و روایة العدل عنه لیس تعدیلا لان العدل
کما یروی عن مثله کذلک یروی عن غیره ولا یقدح ذلک فی عدالته فیکون
روایته عنهما متساویة ولا ترجیح لاحد المتساویین علی الاخر الا بمرجح
منفصل **الا مع الظن عدم ارساله** ای المرسل المستفاد
من المرسل **عن غیر الثقة کابن ابی عمیر** وصفوان بن یحیی
واحمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی لانهم لا یرسلون الا عن ثقة کما قاله
الشیخ ابو جعفر ره ولم یعمل المحقق وصاحب المعالم بمراسیله بناء
علی ان غیر حاله من طعنه الاصحاب فاذا ارسل احتمل ان یکون
المجهول احدهم رد المص علیهما بقوله **ولا یقدح روایته**
ای ابن ابی عمیر **عنه** ای عن غیر الثقة **احیانا کما ظن**
اذا المنقول عدم ارساله ای ابن ابی عمیر **عنه لا عدم**
روایته عنه فیحصل بسبب هذا النقل الظن بعدم ارساله
عنه وفیه نظر لان العلم بعدم ارساله عن غیر الثقة ان کان
مستندا الی اخبار الراوی بانه لا یرسل الا عن ثقة فیرد ان ذلک
غیر کاف لجواز ان یکون له جارح لا یعلمه وان کان مستندا الی
الاستقراء لمراسیله والاطلاع من خارج علی ان المحذوف فیها
لا یکون الا ثقة فهذا فی معنی الاسناد فان قلت اخبار الراوی
بذلک تزکیة للمحذوف فیحصل لنا الظن بعدالته ان کان الراوی
عدلا فیجب القبول واحتمال وجود الجارح لا یقدح فی ذلک کما لا یقدح
مع العلم بتعیین الذات علی ان یکون ذلک فی معنی الاسناد انما هو
بالنظر الی المتفحص لا بالنظر الینا لانا لا نعلم عدالته بالاستقراء بل
حصل لنا الظن بها بقول المتفحص لکونه عدلا قلت قول المتفحص

واخبار

واخبار الراوی بذلک تزکیة ولا یجوز العمل بها الا بعد حصول الظن بعدم
الجارح بالفحص عنه اتفاقا ولا یمکن ذلک مع عدم تعیین الذات ولا
یندفع احتمال وجود الجارح احتمالا قویا بدونه فلا یتوجه القبول **المطلب**
الثالث من المطالب الاربعة فی الاجماع نتکلم اولا فی مهیته
وثانیا فی طریق حجیته وطی الکلام فی جواز انعقاده وجواز العمل به
تنبیها علی ان المنکرین لا اعتداد بهم لقلتهم وعدم قوة شبهتهم وهو
فی اللغة تطلق تارة علی العزم کقوله تع فاجمعوا امرکم ای اعزموا
واخری علی الاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا اذا اتفقوا علیه وفی الاصطلاح
قیل هو اجتماع المجتهدین خرج اجتماع المقلدین اذ لا
اعتداد بقولهم وینعقد بدونهم وان حصل لهم طرف من العلوم التی
لها مدخل فی الاجتهاد ومن اعتبر توافقهم بدل المجتهدین بالمکلفین
وخرج ایضا اجتماع بعض المجتهدین عندهم بناء علی اصلهم من ان الاجماع
حجة لکونه قول جمیع الامة والخطاء منفی عنهم فانه ینهدم بخروج الواحد
او الاثنین فصاعدا لان الباقی لا یکون جمیع الامة واما عندنا
فلا یضر خروج البعض حینئذ الا اذا کان الخارج اماما یقینا او تجویزا
من هذه الامة فلا اعتداد باجتماع المجتهدین من الامم الماضیة
لان الدلیل علی حجیته لا یجری علیه هذا عندهم واما عندنا حیث نقول
لعدم خلو الازمنة عن المعصوم وبحجیته للکشف عن دخوله فلا حاجة
الی هذا القید فی عصر من الاعصار قل او کثر وهو ینعقد حجة عندنا
ولا یکون مشروطا بعدم رجوع البعض وکذا عند اکثر المخالفین
ومن اشترط ذلک کان علیه ان یزید فی الحد قوله الی انقراض
عصر المجمعین لیخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم لان هذا القید شرط

لتحققه حوان حجيته فهو عنده من الذاتيات وانت خبير بانه يلزم على هذا
المذهب ان لا يحصل العلم بالاجماع كان حجة ولا يجب العمل به الا بعد موت
جميع على صفة الاتفاق على امر من الامور قولا كان او فعلا اثباتا
كان او نفيا شرعيا كان او عقليا وان لم يكن حجة في العقليات
لما سيجيء ومن جوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر اما حتى بان يختلف
الامة على قولين ثم يحصل الاتفاق منهم او من سبب بان مات
هؤلاء المخالفون ثم يوجد بعد اسم جماعة اتفقوا على واحد منهما
وذهب الى عدم انعقاده لابد له من ان يخرج عن الحد بزيادة قيد و
هو لم يسبقه خلاف مستقر والمراد بالخلاف المستقر ان ياخذ كل واحد
مذهبا فخرج به الخلاف الواقع حين المباحثة والمنازعة قبل قرار
المذهب ومن لم يجوزه او جوزه واعتقد انعقاده فلا يحتاج الى اخراجه
عن الحد اذ هو على الاول ليس بداخل في المحدود ليخرج عن الحد بقيد
الاجماع وعلى الثاني داخل فيه وهو من افراد المحدود فلا حاجة الى اخراجه
بل لا يصح والانسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم
عن اجتهاد لما سيجيء في بابه بتبديل المجتهدين برؤساء
الدين ليدخل المعصوم من غير تكلف وحجيته اي الاجماع
عندنا ليس لان له تاثيرا في عدم الخطاء لذاته بل لكشفه
عن دخوله اي المعصوم وذلك لانه قد ثبت في علم الكلام ان
زمان التكليف لا يخلو عن معصوم وح اذا اجتمع العلماء بحيث
لا يشذ فرد منهم على امر فقد علم ان واحدا منهم معصوم لانه اعلمهم
وافضلهم وقوله حجة لعصمته عن الخطاء فالاجماع لاشتماله على قوله
حجة لا لذاته واذ قد علمت ان تاثيره منحصر في الكشف فقد ظهر

لكنه

لك انه لا تاثير له في حال الحضور لان قول المعصوم ح يعلم بالمشافهة بعينه
على وجه يمتاز هو عن غيره لا من جهة الاجماع اذ لا مدخل له فيه نعم له
تاثير فيه عند التباس قوله اما للغيبة او نحوها فلا يعرف على التعيين
فيثبت بالاجماع ليعلم دخوله وان كنا لا نعرف شخصه وعينه وقد
يقال كشفه عن دخوله مم سلمناه لكن يجوز عندكم التقية والافتاء
بالباطل عند الخوف فيجوز ان يخاف منهم فيوافقهم على الباطل واجاب
عنه العلامة بان منع اشتمال الاجماع عليه منع للمسلم وهو خطاء
فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه
وحمله على التقية ممنوع لانا فرضنا وقوعه في حال الاختيار والحق
ما ذكره صاحب المعالم من انه يمتنع الاطلاع على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام
كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه وكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواتر واحاد تعتبر او مع القراين
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد في الذكرى من الشهرة
واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان
العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع وكما استدل
المخالفون لوجوه اشار المص اليها بقوله وعندهم للاجماع
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة لان
العادة حاكمة بان رؤساء الدين لا يجمعون على ذلك القطع
الا لوجود نص قاطع دال على التخطئة فوجب الحكم لوجوده فثبت حجيته

ما وقع عليه الاجماع وهو الغلط ولما كان ههنا مظنة ان يقال العلم بالاجماع يتوقف
على العلم بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على العلم بوجود الاجماع فيلزم
الدور اشار الى دفعه بقوله ولا دور لان المطلوب اعني حجية الاجماع
يتوقف على العلم بوجود ذلك النص والعلم به يتوقف على وجود صورة
من الاجماع يمتنع وجودها عادة بدون ذلك النص وعلى دلالتها عليه
وثبوت تلك الصورة ودلالتها عليه لا يتوقف على حجية الاجماع
فاندفع الدور لا يقال اذا دل الاجماع على شيء على وجود نص على ذلك
الشيء عادة فلا يحتاج الى التمسك في حجية الاجماع بالاجماع على التخطئة
لانه يكفي ان يقال الاجماع حجة لان العادة حاكمة بكذا فثبت ان كل
اجماع حجة لاشتماله على قاطع لانه يقال انما احتيج الى التمسك به من حيث
ان العادة في مثله توجب وجود القطع اذا القطع بالتخطئة يحيل
عدم القاطع فيه عادة ضرورة فيكون هذا الاجماع القطعي دالا على
تخطئة مخالف كل اجماع فيكون كل اجماع قطعيا ضرورة بخلاف
التمسك في العادة في كل اجماع فانها لا تدل على وجود قاطع بل على وجود
نص قطعيا كان او غيره فلا يلزم كون كل اجماع ولا بعضه قطعيا وايضا
لو فرضت بوجود قطعي فيه يلزم ان يكون لكل اجماع سند قطعي
فلا يجوز الاجماع عن الامارة لكنه ليس كذلك فلذلك تمسكوا في حجية
بالاجماع على القطع بالتخطئة والموعيد على اتباع غير سبيل
المؤمنين حيث قال تعالى شانه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا لانه جمع بين مشاقة الرسول التي هي حرام بالاتفاق وبين اتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيكون اتباع غير سبيلهم حراما

ايضا

ايضا اذ لو كان حراما لما جمع بينه وبين المشاقة في ترتب الوعيد عليهما
واذا حرم اتباع غير سبيلهم وهو عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف
قولهم وفتواهم وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة
اذ لا خروج عنهما واذا وجب هذا فقد ثبت حجية اجماعهم وفيه
بحث لان ظاهر الاية يقتضي اتباع من هو مؤمن ظاهرا وباطنا اذ
المؤمن من حصل الايمان فاطلاقه على مظهره مجاز فالاية تدل على اتباع
من قطعنا على عصمته دون من جوزنا ان يكون باطنه على خلاف ظاهره
فان ادعوا اطلاقه على المظهر حقيقة طولبوا بالدليل وهو متعذر عليهم
سلمنا لكن حرمة اتباع غير سبيلهم معتقدة بالهدى لحرمة المشاقة فيه
للعطف واللام في الهدى للاستغراق فلا يكون حرمة اتباع غير سبيلهم
الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواعه ذلك الدليل الذي
لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا فالحجة ذلك الدليل
دون الاجماع سلمنا لكن لا يدل على وجوب اتباع سبيلهم لان تحريم
اتباع غير سبيلهم لا يوجب اتباع سبيلهم سلمنا لكن لا يدل على وجوب
اتباع كل ما هو سبيلهم لانه لم يثبت ان اتباع كل ما هو غير سبيلهم حرام
لان النكرة اعني سبيلا وقعت في الاثبات فلا يفيد العموم فحرم
اتباع بعض سبيلهم وان كان غير سبيلهم لكن دخوله فيما حرم الله سبحانه
اتباعه ممنوع سلمنا لكن يجوز تخصيصه لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة
الرسول وترك مشاقته او في مناصرته ومعاونته او في الاقتداء والتاسي
به في الاعمال والافعال او في الايمان به واذا قام هذه الاحتمالات
كان غاية الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع اذ لولا
وجوب العمل بالدلائل الظنية لما نعيه من اتباع الظن فيكون اثباتا

للاجماع عما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا سلمنا لكن الدلالة على وجوب
اتباع سبيلهم انما هي بدليل الخطاب وهو غير صحيح عند الاكثر والقول
بان غير هنا بمعنى الا يستلزم العدول عن الظاهر المتعارف المتبادر
وهو الوصفية لا غيره وهو غير جائز على انه لو سلم المساواة كان مشتركا
بين الاستثناء والوصفية فاين الدليل على اطلاقه على الاول وايضا
اما ان يريد بالمؤمنين المستحقين للثواب الذين باطنهم كظاهرهم
في الايمان او المظهرين للايمان وان جاز ان يكون باطنه بخلاف
ظاهره فان كان الاول فالظاهر لفظ تناول كلهم الى يوم القيمة فكيف
يحملون على الموجودين في عصر فان حملوا عليهم على خلاف ظاهر حملنا
على الائمة المعصومين غاية ما في الباب ان يكون هذا الحمل خلاف
ظاهر وان كان الثاني فهو باطل من وجهين احدهما هذا والاخر ان
ان الكلام خرج مخرج التعظيم من حيث الامر بالاتباع والاقتداء وذلك
لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة وهو المعصوم وحينئذ من جوزنا
ان يكون باطنه غير موافق لظاهره وجعلهم اي هذه الامة
وسطا اي اعدل الامم حيث قال سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فيجب عصمتهم
عن الخطاء قولا وفعلا كبيرة وصغيرة اذ الاعدل من جميع الامم هو
المعصوم واذا ثبت عصمتهم كان قولهم وفعلهم حجة وفيه نظر لان
ظاهر الاية يقتضي ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة ومن البين
خلاف ذلك فاذا حملوا على بعض الامة وحينئذ ان بعض وهم العدول لم يكونوا
بذلك اولى منا اذا حملناها على المعصومين والائمة ولان وصفهم بالعدالة
ليكونوا شهداء انما يقتضي ان يجتنبوا ما يقدح في العدالة والصغاير

لايقدح

١٢٢

لا يقدح فيها فيجب ان يجوز عليهم ولا يجوزون ان يجمعوا على قبيح صغير
ولا كبير ولان الاية كالمجملة لانها غير متضمنة بانهم جعلوا عدولا في كل
شيء وفي جميع اقوالهم ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدليل ولان
غايته عدالتهم الشهادة على الناس وهذه الشهادة في الاخرة
فتثبت عدالتهم هناك لانها يعتبر حين الاداء لا حين التحمل ونحن نقول به
فان الامة معصومون في الاخرة ولا يلزم من عصمتهم فيها عصمتهم في الدنيا
حتى يكون اجماعهم حجة ويمكن الجواب عن الثاني بان الاصرار على الصغاير
ينافي العدالة وهم مصرون على ما اجمعوا عليه وعن الثالث بان ظاهر
الاية يفيد العموم فمن ادعى التخصيص كان عليه الدليل وعن الرابع بان
الامم كلهم معصومين في الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء فيها فلا وجه
لتخصيص هذه الامة بالذكر والجواب عنه بانه لو كان المراد تعديلهم
في الاخرة لوجب ان يقال سيجعلكم مقام وجعلناكم ليس بشيء لان الامر
الواجب الوقوع قد يجعل في حكم الواقع فيعبر عنه بما يدل على الوقوع
ولقوله صلى الله عليه واله لا يجتمع امتي على الخطاء
ونحوه مما تواتر معنى مثل سألت ربي ان لا يجمع امتي على
الضلالة فاعطانيها ولا يجتمع امتي على ضلالة ويد الله على الجماعة ولم
يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى
تقوم الساعة ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك
وكل واحد من هذه الاخبار وان لم يتواتر لكن القدر المشترك بينها
وهو نفي الخطاء عن الامة متواتر حصل العلم به فقد ثبت ان اجماعهم
حجة وفيه نظر لانا لا نسلم بلوغ هذه الاخبار حد التواتر بل هي في مرتبة
الاحاد وحجيتها لو سلمت كانت متوقفة على تصحيحها والقول بان الامة

اجمعت على تصحيحها والرضا بها باطل لان ذلك غير معلوم ولا يسلم سلمنا
تواترها لكن تواتر القدر المشترك الذي ذكرتموه انما يلزم لو كان دلالة
تلك الاخبار عليه بطريق القطع وهي مم لاحتمال كل واحد منها غيره لان
الاول والثاني يجوز ان يكون المراد بهما ان الزمان لا يخلو عن معصوم لان الامة
في الخطاء والضلالة للجنس ونفي الماهية مطلقا لعدم اقتضائه اتحاد
المحل انما يصح اذا وجد المعصوم كما يشير اليه ولانه يجوز ان يراد بهما النهي
كان الاخبار ومن الذي ضبط في اعرابه الرفع كان السكين ولو سلم
انهما خبران لجاز حملهما على النهي اذ ليس مثله في الكلام بعزيز غاية ما
في الباب انه خلاف ظاهر ومثل هذا يجري في الخبر الثالث ولانه ان
حملوا الامة على جميعهم او على مؤمنيهم لزمهم ان يدخل فيهم كل من كان بهذه
الصفة الى يوم القيمة على سبيل الاجتماع فلا يثبت مرادهم وهو ان اجماع
كل عصر حجة وقد تقدم مثله فلا بد لهم من حمل الامة على البعض فنقول
حملهم على غير المعصومين ليس باولى من حملنا على المعصومين ويجري
مثل هذا في كل واحد من هذه الاخبار فهي صالحة لان يكون ادلة على حجية
اجماع المعصومين من الائمة صلوات الله عليهم اجمعين واعلم انه اذا قال
البعض بحضرة الباقين قولا وسكت الباقون ولم ينكروه فقد اختلف
العلماء فيه فذهب جماعة منهم المرتضى ره الى انه ليس باجماع ولا
حجة وذهب جماعة منهم ابو علي الجبائي الى انه اجماع وحجة لكن الجبائي
شرط في حجيته انقراض العصر وذهب جماعة الى انه حجة وليس
باجماع وقيل ان كان القائل مفتيا فهو حجة وان كان حاكما فلا و
فصل خامس فقال ان كان ذلك في عصر الصحابة فلا اثر له وان كان
في عصرهم فان كان فيما يفوت استدراكه كاراقة الدم واستباحة

الفرج

الفرج فهو اجماع وان كان فيما لا يفوت كاحد الاعيان فهو حجة وفي كونها
اجماعا خلاف لمن يمنع الاجتهاد وجهان والمرتضى عند المص مذهب المرتضى
كما اشار اليه بقوله وليس السكوتي بان يحكم بعض ولم ينكره الحاضرون
حجة اصلا لا قطعا ولا ظنا لاحتمال التصويب اي تصويب كل
مجتهد واعتقاد الساكت اياه فذلك الحكم عنده صواب وان كان
خلاف ما افتى به فلا يرى الانكار فرضا والتوقف اي توقف الساكت
في ذلك الحكم لتعارض الادلة فلا يكون له هناك حكم اصلا فلا يجب له الانكار
والتمهل اي تمهل الساكت عن الانكار وهو لم يجتهد في تلك المسئلة
قط او اجتهد قبل وسمع الآن خلاف مذهبه للنظر فيها ابتداء
او مرة بعد اخرى تفصيل له اما ماخذ القائل لحكم فيوافقه ويرجع عن رايه
او ماخذ آخر فينكره ويكون على بصيرة في الانكار وانت خبير بان
هذه الاحتمالات مناسبة لاصول غيرنا والمناسب لاصولنا قوله
وخوف الفتنة بالانكار لكون القائل مهيبا كما نقل ابن
عباس وافق عمر في مسئلة القول اولا واظهر الانكار عليه بعده
فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا ومع قيام
هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة اصلا فلا يكون
واورد عليه بان هذه الامور وان كانت محتمل فهي خلاف الظ
لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ بن جبل لعمر
لما راى جلده الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا
معاذ لهلك عمر وكقول امراة له لما نهى المغالاة في المهر يعطينا الله
تعالى بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا
عمر فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال واجيب عنه بانه لو
ثبت ان عادتهم كانت ترك السكوت في مثله مطلقا وفي كل مادة

لثبت ما قلتم من ان بهذه الاحتمالات خلاف الظ ولكن لم يثبت ذلك
وما ذكرتم من الامثلة الجزئية لا يفيد الدعوى الكلية اذ من عدم
خوف بعض لا يكفينا في عدم حجيته فروع الاول اذا اتلف
شيئا ومالكه ساكت يلزمه الضمان الثا اذا حضر المالك
العقد الفضولي وسكت فانه لا يكون اجازة وكذا سكوت البايع
على وطي المشتري في مدة خياره الثالث اذا عدل رجلا وسكت
الباقون لم يثبت بذلك عدالته الرابع اذا نقض بعض المشتركين
عهدهم وسكت الباقون لم ينتقض بذلك عهدهم وخرق
الاجماع المركب من القولين مثلا باحداث ثالث باطل
عندنا معاشر الامامية ونسبة الجواز الى بعضهم غلط جدا
مطلقا اي سواء رفع متفقا عليه ام لا للمخالفة المعصوم
قطعا لان صاحب الثالث قد خالف كل واحد واحد من اصحاب
القولين وواحد منهم معصوم قطعا فقد خالف معصوما وهو
غير جايز وعندهم اي عند بعض محققيهم لان كثيرا منهم
وافقونا في عدم جوازه وقليلا منهم ذهبوا الى جوازه مطلقا
ان دفع اي خرق المركب او القول الثالث المستفاد
منهما متفقا عليه كرد الامة البكر بعد الوطي للعيب
مجانا اي من غير ارش لان المشتري ان وطيها ثم وجد بها
عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يرد مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا او ثيبا فالفريقان متفقان بعدم
الرد مجانا فالقول برده مجانا قول ثالث يرفع ما اجمعوا عليه
وهو غير جايز والا اي وان لم يرفع متفقا عليه جاز
لانه لا يكون مخالفا للاجماع ولا يكون هناك مانع غيره كالفسخ

اي فسخ

اي فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهي البرص والجذام
والجنون والجب والعنة والرتق والقرن فانهم فيه على قولين
احدهما انه يفسخ بكل واحد منها وثانيهما انه لا يفسخ بشيء منها ه
فالتفصيل وهو القول بانه يفسخ ببعض دون البعض لا يرفع ما اتفقوا
عليه بل هو موافق لكل واحد من القولين في البعض وفيه
نظر من وجهين اما الاول فلانهم قد اتفقوا على وجوب الاخذ
باحد القولين فالقول الثالث يرفع ما اتفقوا عليه فلا يجوز ه
والجواب بان اتفاقهم على ذلك مشروط بعدم ظهور الثالث
فلما ظهر زال شرط ذلك الاجماع فزال هو بزوال شرطه
مدفوع بان مثل هذا يرد على الاجماع الوحداني وهو الاجماع على قول
واحد حذو النعل بالنعل فيلزم جواز خلافه والقول بان ذلك جايز
لكن لم يعتبر فيه اجماعا يرد عليه ما في التحصيل من انه اثبات الاجماع
بقول اهل الاجماع وانه دور اذ لا يعتبر قولهم هذا الا بعد اعتبار
الاجماع واعتبار الاجماع على هذا التقدير بهذا القول واما الثاني
فلان الفريقين قد اتفقا على عدم التفصيل اعني الايجاب
والسلب الجزئيين والثالث قايل به فلا يجوز لانه مخالف
للاجماع وقد يجاب عنه بانا نمنع اتفاقهم عليه بل انما اتفقوا على
عدم القول بالتفصيل وهو ليس قولا بعدم التفصيل اذ لو كان
عدم القول بالشيء قولا بعدمه لامتنع القول في الوقايع المتجدده
اذ لم يقولوا فيها بحكم ومما يؤيد ذلك وتحققه انه لو قال بعضهم
لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح مع الغايب وقال الاخرون يصح
ويقتل فلو جاز ثالث وقال يقتل ولا يصح او يصح ولا يقتل لم يكن

ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف فى احدهما بعضا وفى الاخرى
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفق عليه والجواب ان
ذلك المنع مكابرة لان التفصيل عبارة عن مجموع الايجاب
للبعض والسلب عن البعض وكل واحد منهما لازم له ومن البين
ان القول بالايجاب الكلى يستلزم القول بعدم نقيضه اعنى
السلب الجزئى والقول بهذا يستلزم القول بعدم التفصيل
لان القول بعدم اللازم يستلزم القول بعدم الملزوم وكذا
القول بالسلب الكلى يستلزم القول بعدم نقيضه اعنى الايجاب
الجزئى والقول بهذا يستلزم القول بعدم التفصيل فالقول
بالتفصيل قول اجمعوا على بطلانه فلا يجوز فان قلت القول
الصريح بعدم التفصيل غير متحقق كما ذكرت والالتزام لا يستلزم
الخرق قلت فالقول بالرد مجانا لا يوجب الخرق لان دلالة
الرد بالارش وعدم الرد على عدم الرد مجانا بالالتزام والقول
بان امتناعه مجانا معلوم صريحا باطل بالضرورة وبهذا التقرير
ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الوقايع المتجددة فان فى صورة
التفصيل وان لم يصرحوا بعدمه لكن قالوا بما يستلزمه بخلاف
الوقايع المتجددة فانهم لم يصرحوا بعدمها ولا بما يستلزمه واما
مسئلتا الذمى والغايب فليستا مما نحن فيه لان كلامنا فى
مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة الفسخ
لانهم قرروا النزاع فيما اذا كان احد القولين سلبا كليا والاخر
ايجابا كليا ومن الظاهر ان ذلك انما يتصور اذا كان الموضوع
والمحمول واحدا وهو انما يكون اذا كانت المسئلة واحدة

تمته موت احد الشرطين المختلفين فى الحكم وكذا
ارتدادهم وكونهم معلومى النسب كاشف عن خطاهم
اى الاموات المذكورة ضمنا واحد الشرطين وجمع باعتبار
التعدد معنى واصابة الباقين لدخول المعصوم فيهم بهذا الحكم
المسئلة عندنا واما عند مخالفينا فقد صرح صاحب المحصول
وصاحب المنهاج بان قول الباقين اجماع وحجة لانهم كل الامة وكل
المؤمنين فى عصر فينتهض الادلة المذكورة عليه والذى يومى اليه
كلام الحاجبى وصرح به فى شرحه العضدى وغيره من ان رجحان
وهو ان الاكثر على انه ليس باجماع ووجههم فى ذلك انه لا يصدق
على الباقين كل الامة وكل المؤمنين بالقياس الى هذه المسئلة
التى خالف فيها الميت اذ قوله لا يموت بموته واورد عليهم بان
هذا مبنى على اعتبار قول الميت فيلزمهم القول بان اتفاق
اهل هذا العصر على مسئلة بعد اختلاف العصر الاول فيها ليس
باجماع وانهم لا يقولون به واجيب بان هذا غير لازم فان قول الميت
قد يعتبر فيما اذا خالف الباقين فى عصرهم وكان يباحث ويناظر
معهم ويطلع على ادلتهم وانهم لم يقدروا على الزامه كما فيما نحن وقد
لا يعتبر فيما اذا لم يخالفهم فى عصرهم كما ذكرت اذ يحتمل هنا ان
لا يخالف الطائفة الاولى هؤلاء المتفقين لو وجدوا فى عصرهم
وسمعوا ادلتهم فالفرق واضح واعلم انهم قد اختلفوا فى
انه هل يجوز التعاكس ام لا فذهب الاماميون والمحققون من
المخالفين الى الثانى وذهب بعضهم الى الاول والمص ره
الى دليلين لامتناعه احدهما للامامية والاخر لغيرهم بقوله

ودخول المعصوم فى احد الشرطين يمنع التعاكس اى
تعاكس الشرطين بان يقول الاول بقول الثانى والثانى بقول الاول
لان احد القولين باطل قطعا فيستحيل قول المعصوم به ولاستحالة
رجوعه عن قوله كنفى الاجماع كما ان نفيه اى اجتماع الامة على
الخطا يمنعه لجنسيته لا مر اذ الاستغراق والعهد غير مناسبين
اما الاول فلان الاجتماع على جميع افراد الخطاء ممتنع عادة فلا فائدة
لتقييدها على نفيه ولان نفى الاجتماع على جميع الافراد لا يستلزم
نفيه على بعضها فلا تحصيل للامة بهذا مزية كمال فليس هنا محل افتخار
واما الثانى فلعدم المعهود والمامر فلا يلزم من اجل نفى الاجتماع
على الخطاء المطلق انعقاده عليه اذ اللازم منه نفى الاجتماع على الخطاء
مطلقا سواء اتحد الزمان والمحل كالاجتماع على جواز اكل مال اليتيم
اولم يتحد كما اذا انحصر اهل العلم فى ثلثة وقال كل واحد منهم فى مسئلة
غير مسئلة الاخر قولا خطاء فى نفس فانه لا يصدق عليهم انهم اجتمعوا
على جنس الخطاء فاذن يلزم من التعاكس اجتماعهم على جنس الخطاء
اذ احد الحكمين باطل قطعا ممن قال به اولا كان مخطئا وكذا من
يقول به ثانيا واللازم باطل بالنص المذكور ولهذا اى نفى
الاجتماع على جنس الخطاء يمكن الاجتماع على عدم خلو
العصر عن مصيب فى كل احكامه وهو الذى ذهب الفرقة
الناجية لانه موجود فى كل عصر لصدق الاجتماع اى اجتماع
الامة على جنس الخطاء لولاه ضرورة ان كل واحد منهم يكون مخطئا
فى بعضها على ذلك التقدير ولو فى مواد مختلفة وازمنة متغايرة
فلزم اجتماعهم على جنس الخطاء وانه منتف بالنص المذكور

يؤيده

ويؤيده اى عدم خلو العصر عن مصيب فى كل احكامه قوله صلعم
لا يزال طايفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة
فانه يعطى ان نفى اجتماعهم على الخطاء انما هو لدخول طائفة محقة فيهم
دائما فاجماعهم كاشف عن دخولها وهذا كما يقوله الامامية من
ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم والعجب من المخالفين
انهم اوردوا هذين الخبرين فى كتبهم الاصولية لاثبات حجية الاجماع
من حيث هو وصرح بعضهم فى الاول بان اتحاد المحل غير معتبر فى الخطاء
بل نسب الرازى هذا القول الى اكثرهم فيلزمهم ما ينكرونه من ان
حجية الاجماع لدخول المعصوم وهم لا يشعرون فيشنعهم على الامامية
بانه يلزمهم ان لا يكون الاجماع حجة بل الحجة فى الحقيقة قول المعصوم
وارد عليهم وهم عنه غافلون واعلم ان اجماع العترة بل قول
كل واحد منهم حجة عندنا وعند الزيدية لعصمتهم مقالتهم وقد مر ان
اجماع الامة حجة لواسطة كشفه عن دخوله فلا حاجة بعده
الى البحث عن هذا ولكن المخالفين لما نازعونا فى ذلك وقالوا
بعدم حجية اجماعهم طهرهم الله عن ذلك لتطهير ابنا وعلى ان
الادلة المذكورة لا تثبتها ولهم وجه لا يصدق عليه تصدى لاثبات
حجيته وابطال مذهب المخالفين لما نقلوه وصححوه ودونوه فى
كتبهم الزاما لهم فقال فصل اجماع اهل البيت وهم على
وفاطمة وابناهما الحسن والحسين عليهم السلم حجة ومخالفة غيرهم
لا يقدح فيه كما ان مخالفة العوام لا تقدح فى اجماع الامة لاية التطهير
لا بد هناك من بيان شيئين احدهما انها نزلت فى شانهم
وثانيهما دلالتها على حجية اجماعهم فاشار الى الاول بقوله ونزولها

في شانهم ما شاع وذاع فالمنازع مكابر روى الثعلبي وغيره
مثل احمد بن حنبل والطبراني عن ابي سعيد الخدري
بضم الخاء المعجمة واسكان الدال المهملة منسوب للخدره بلا لام
حي من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وحسن وحسين
وفاطمة حيث نزلت ولم يكن في البيت الا هذه الخمسة فكان
النبي واحدا من اهل البيت وهذه الاية هي قوله انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واشار الى الثاني بقوله ولام الرجس للجنس لا للعهد لعدم
سبق ذكر الرجس بوجه من الوجوه ولو كانت للاستغراق
لتم مطلوبنا ايضا ولم يتعرض له المص اما لان الجنس هو الاصل والمقصود
يحصل به فاكتفى به واما لئلا يرد عليه منع عمومية المفرد المحلى باللام
واذا كانت اللام للجنس كان النفي المستفاد من الاذهاب
راجعا الى الماهية ونفي الماهية نفي لكل جزئياتها من
الخطا وغيره ضرورة انه لو ثبت شيء من جزئياتها حين
ارتفاعها لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال فاذن لو لم يكن
اجماعهم على الخطا وهو رجس نفاه الله تعالى على وجه المبالغة حيث
اكد ذلك بوجوه الاول انما الدالة على الحصر والتاكيد الثاني لام التاكيد
في ليذهب الثالث لفظ الاذهاب الدال على الازالة بالكلية
الرابع التعريف بالجنس الذي يستلزم نفيه نفي جميع جزئياته
الخامس الاتيان بالمضارع الدال على الاستمرار السادس
تقديم الظرف على المفعول الدال على كمال العناية السابع الاتيان

باهل البيت

باهل البيت لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن النداء على وجه الاختصاص
التاسع الاتيان بالتطهير الدال على التنزيه عن كل دنس العاشر
الاتيان بالمصدر تاكيدا ولما اعترض عليه الرازي بانه يجوز حملها
على الزوجات بل هو الظاهر لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن
اشار الى دفعه بقوله وهذه الرواية اي رواية الثعلبي
وتذكير الضميرين في الاية حيث قال سبحانه عنكم
ويطهركم واشارته صلى الله عليه وآله الى علي وفاطمة وحسن
وحسين عليهم السلم بقوله اللهم هؤلاء واخراجه لام
سلمة رضي الله عنهم اي عن اهل البيت شواهد صدق
على انهم هم المراد من اهل البيت عليهم السلم في الاية
دون غيرهم اما شهادة الاول فظاهرة واما شهادة الثاني والرابع
فلانه لو كان المراد الزوجات لقال عنكن ويطهركن كما قال وقرن
في بيوتكن ولا تبرجن ولدخلت ام سلمة فيها ولا جابها ببلى واعترض
الرازي على الاول بان التذكير انما منع من قصر الخطاب عليهن لا من
دخولهن فيه لجواز زوج تغليبا كما ذهبتم اليه فالاية لا تدل على ان
اجماعهم بدون الازواج حجة وعلى الثاني بما روي عن ام
سلمة قالت قلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال
بلى ان شاء الله واجيب عن الاول بان خطاب المذكر لا يندرج
فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد على ما قلتم بخلاف ما قلنا فان
الرواية والاشارة المذكورين دلتا عليه وبان الاية دلت
على ازالة حقيقة الرجس عن المخاطبين باعتبار انها المراد من
الارادة تسمية للسبب باسم المسبب لان معناها الحقيقي لامتناع

حصره فيهم لانه سبحانه يريد ازالة الرجس عن الكل وزوال الرجس
عبارة عن العصمة فيمتنع دخولهن في الخطاب لعدم عصمتهن
بالاتفاق على ان دخولهن لا يقدح في مدعانا وهو ان اجماع
البيت حجة لان نفي الرجس عنهم ثابت على التقديرين وكون
المراد نفي الرجس عن المجموع من حيث هو لا عن كل فرد ينفيه
الرواية المذكورة فبطل كلام الرازي وهو ان الاية لا يدل على
ان اجماعهم بدون الازواج حجة وعن الثاني بان الرواية عندنا
ما سيجي وهو انه ص قال في الجواب انك على خير ولو كانت الرواية
كما ذكرتم لما دلت على انها من اهل البيت ايضا لانه ص لم يحكم بانها
منهم جبرا بل علقه على مشية الله تع وهي غير معلومة فالذي اذهب
عنهم الرجس من هو اهل البيت قطعا لا من شك كونه منهم
واما شهادة الثالث فلان ذلك الكلام مثل قولك انا كفيت
مهمك بمعنى وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمه فاندفع
ما اورده الرازي من ان ذلك الكلام لا يقتضي ان لا يكون غيرهم
اهل البيت ايضا فتامل فلا عبرة بالهام سوق الكلام
ان المراد بهم النساء اذ خروج عن حكم الى آخر في القران
غير قليل فان قيل اهل البيت حقيقة فيهن فتخصيصه بغيرهن
على خلاف الاصل قلنا ذلك ممنوع ولو سلم فخلاف الاصل
قد يصار اليه عند تعذر الاصل وقد بينا امتناعه وروى
البخاري ومسلم عن عايشه قالت خرج رسول الله ص
ذات غداة وعليه مرط وهو بكسر الميم وسكون
الراء المهملة بعدها طاء مهملة كساء من صوف او خز مرحل

كمعظم برد فيه نقش صور رحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله
فيه ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان
النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها فاتته فاطمة ببرمة
كقدرة قدر من الحجارة فيها حريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من
تحت بين الرائين وآخره تاء طعام يطبخ من الطحين واللبن
فقال ادعي لي زوجك وابنيك فدعتهم فجاء علي وحسن
وحسين عليهم السلم فجلسوا ياكلون من تلك الحريرة
فانزل الله تعا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله ص
فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها اي رفعها الى
السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت
البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير انك
على خير هذا التكرار واقع في الخبر وروى مثله الترمذي وغيره بطرق
عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ ولما فرغ عن بيان حجية اجماعهم
بالاية اشار الى بيانها بالخبر بقوله ومما ينادي بحجية اجماعهم
عليهم السلم قول النبي صلى الله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن
يفترقا حتى يردا على الحوض جعل العترة قرينة الكتاب فوجب
موافقتها في الحجية او نقول اجماعهم لو كان عرضة للخطا لكان التمسك

سهم ضلالا فان قيل الخبر من باب الاحاد وهو ليس بحجة عندكم سلمنا
لكن امكن حمله على رواتهم عنه ع لانهم اخبر باقواله واحواله واذا امكن
يجب الحمل جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا يفيد وجوب التمسك
بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدهم ثم انه معارض باصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم لدلالته على جواز التمسك بقول كل واحد
من الصحابة وان خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك
فلزم الحمل على تقليد المقلد دفعا لذلك التنافي قلنا الخبر متواتر
اتفقت الامة على قبوله ونقله اما الاستدلال به على حجية اجماعهم
او الاستدلال به على فضيلتهم وكثير من محققينا عملوا باخبار
الاحاد على انا نتمسك به الزاما لكم وهو صالح له والحمل على الرواية
خلاف الظاهر والجمع انما يعقل اذا كان لكم دليل على عدم حجية قولهم
ولن تجدوه ابدا والقول بان ادلتنا السابقة لا تنتهض على حجية
قولهم وايضا لا يصدق حد عليه ظاهر الفساد لان تلك الادلة
على تقدير تمامها كما لا تدل على ثبوتها كذلك لا تدل على عدمها فلا تنافي ما دل ع
على ثبوتها وعدم صدق تعريفكم عليه لا يقدح على مدعانا لان مقصودنا
ان قولهم حجة سواء سميته اجماعا او لا وليست حجية قولهم
محتاجة الى ضم الكتاب اليه والا لما كان لهم مزية على غيرهم
فكان قولهم وحده حجة والمعارض على تقدير ثبوته لا يصلح للمعارضة
لان جعل العترة قرينة للكتاب دليل على انه لا يجوز مخالفتهم بوجه
كما لا يجوز مخالفة الكتاب فوجب حمل الاقتداء بالاصحاب
على الرواية او التقليد او تخصيص الاصحاب بالعترة وحمل العام
على الخاص في الكتاب والسنة غير قليل رواه احمد بن حنبل

وعترة

وعترة بطرق عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ ومما يدل ايضا
بحجية اجماعهم ما رواه الحاكم في المستدرك وحكم بصحته عن ابن عباس
ان رسول الله ص قال يا بني عبد المطلب اني سالت الله لكم ثلثا ان
يثبت قائمكم وان يهدي ضالكم وان يعلم جاهلكم وروى فيه ايضا
وحكم بصحته عن ابي ذر وهو آخذ بباب الكعبة قال من عرفني
فقد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر سمعت النبي ص يقول الا
ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها هلك قال الشهيد دلالة هذين الخبرين على المطلوب ظاهر البيان
وروى ايضا فيه عن الصحيحين عن عبد الرحمن بن عوف انه قال خذوا
عني من قبل ان تشاب الاحاديث بالاباطيل سمعت رسول الله ص
يقول انا الشجرة وفاطمة فرعها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها
وشيعتنا ورقها واصل الشجرة في جنة عدن وساير ذلك
في الجنة قال الشهيد هذا ظاهر في التلازم بينهم وبين النبي ص
وبين الشيعة وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله
وفي آخره اي آخر الحديث الذي في صحيح مسلم قال حصين
بالتصغير ومن اهل بيته يا زيد اليس نساؤه من اهل
بيته فقال زيد نعم نساؤه من اهل بيته ولكن اهل
بيته في هذا الحديث من حرم الصدقة بعده اي بعد النبي ص
ع واسم الذين ذكرناهم خلا الزوجات فهذا يؤيد ما ذكرناه
ومما يؤيد ذلك اي كون اجماعهم حجة ايضا انهم عليهم السلم
مهبط الوحي الالهي لكون النبي ص منهم وفيهم وهم ملازموه
ومعاشروه وفيهم باب مدينة علم النبي ص وهو علي ع

بحكم انا مدينة العلم وعلى بابها وهم اخص الخلق به صلى الله عليه
وآله واقربهم اليه نسبا ومنزلة وافضلهم لديه علما
وعملا كما تنبئ عنه اى عن المذكورات الاخصية والاقربية
اية المباهلة فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين اجمع المفسرون على ان المراد بالابناء
الحسن والحسين وبالنساء فاطمة عليهم السلم واريد بالانفس على
اذ لا معنى لدعاء الانسان نفسه ولا احد يدعى دخول غيره وغير زوجته
وولديه عليهم السلم ولانه روى مسلم فى صحيحه عن ابى سعيد الخدرى
قال امر معوية سعدا ان يسبب عليا ع فابى وقال ما ينبغى من
شتمه الا ما نزل ثم تلا هذه الاية وظهور الامور المذكورة من
الاية الشريفة كظهور نار على علم وقال صاحب الكشاف
وفيه دليل لا شئ اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلم
فهم عليهم السلم ابعد عن الخطا ممن سواهم واحق
باقتفاء اثرهم والاهتداء بهديهم فاجماعهم اولى بان يكون
حجة من اجماع غيرهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن الحق احق بالحماية والانتصار
فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كالمنقول
بالتواتر الا ان هذا لكونه قطعى اقوى من ذاك خلافا
للغزالى وبعض الحنفية ممن يجوز العمل بخبر الواحد لنا
اشتراك الدليل بينهما اى بين خبر الواحد والاجماع المنقول
به ففى العبارة نوع استخدام واستدل الحاجبى على حجيته

بالاولوية

بالاولوية لقطعية دلالته اى الاجماع دون الخبر فان دلالته
ظنية وقد ثبت ان الخبر المنقول بالواحد وجب العمل به فالاجماع
المنقول وجب العمل به فالاجماع المنقول بالواحد اولى بان
يجب العمل به لان احتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله
فى مخالفة المظنون واحتمال الغلط لا يقدح فى وجوبه كما فى المظنون
واعلم ان الخبر قد يكون قطعى الدلالة كما اذا كان نصا فى مدلوله
فلا فرق من هذه الجهة بين الاجماع وبينه ودعوى الاولوية
لا تتم فى هذه الصورة فلا بد من تخصيص الخبر بما لا يكون قطعى الدلالة
الا ان هذا لا يقدح فى الاستدلال كما لا يخفى وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نم ان دلالة كل اجماع قطعية اذ قد يصدر عنهم لفظة يدل على
توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة
التجوز او التخصيص او نحوهما غاية ما فى الباب انه خلاف الظ واما
ثانيا فلان نقل الاجماع بلا عار منه بعد الاطلاع عليه وعلى اجابة وامتحل عنده
بخلاف نقل الخبر لعدم جريان ذلك فيه نرم رجحان العمل بنقل
الخبر من هذا الوجه فلم يثبت ما ادعاه من الاولوية ولقوله صلى الله
عليه وآله نحن نحكم بالظ اى بما يفيد الظن وافادته
اى الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى للظن ظاهرة فوجب
العمل به لا يق عموم الظ ممنوع ولو سلم فالاستدلال انما يتم لو كان
الحكم للوجوب وهو مم لان اسم الجنس المعرف باللام للعموم وهو
حقيقة فيه والحمل على الحقيقة واجب من غير صارف ولا صارف
هناك والقوم اتفقوا على ان العمل بالظ اما هو واجب او حرام
فاذا ثبت الجواز بطل الحرمة فتعين الوجوب اذ لا قايل بالثالث

وفيه انها اى افادة الاجماع للظن معارضة بعد الاطلاع
عليه اى على اجماع العلماء واتفاقهم على امر واحد لانتشارهم فى
مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف
يعرفون باقوالهم ولجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه فى
بلاد الكفار اسيرا ولجواز كذبه فى قوله ان الحكم عندى كذا ابتناء على
احترازه عن المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده
لا مجرد قول يتفوه به وعلى بقائه لجواز رجوع بعضهم عن اعتقاده
قبل فتوى الاخر كما هو شايع بين المجتهدين فهذا الاستبعاد يعارض
الظن الحاصل من خبر الاحاد ويضمحل ذلك عنده واعلم ان قول العضدى
وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره مردود
لان الاجماع انما هو اتفاق جميع العلماء على امر واحد ولا يعتبر
فيه اطلاع كل واحد منهم على حال الباقين فاذا حكم هؤلاء المنتشرون
فى البلدان المتباعدة حكما موافقا من غير علم لاحدهم بحال الاخر
فلا شك ان هذا اجماع وان الاطلاع عليه يتوقف على السير
فى تلك البلدان وعلى السماع من هؤلاء المتفقين وعلى انتفاء
الاحتمالات التى ذكرناها فاذن لا خفاء فى ان الاطلاع واحد
عليه اقرب من اطلاع جميع كثير وجم غفير قالوا اى المنكرون
هذا اثبات اصل عظيم وهو وجوب العمل بالاجماع المنقول بخبر
الواحد بظاهر وهو الدليل المذكور وانه باطل لان الاصول لا تثبت
بالظواهر لوجوب القطع فى العمليات قلنا ثبوته بالظاهر
كثبوت السنة به وهى اصل عظيم فتجويز هذا دون ذلك
تحكم وقد يتجوز فى تسمية المشهور فى الفتوى اجماعا

باعتبار

باعتبار حصول الظن به وربما ينجبر الحق به اى بالاجماع وقربه
الشهيد فى الذكرى ان كان مراد قائله اللحوق فى الحجية مع عدم
متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية لا فى كونه اجماعا لانا مع علم
الذين نجزم بعدم دخول المعصوم ومع عدمه لا نعلم عدم مخالفة
الباقين والعلم به معتبر فى العلم بحصول الاجماع ووجه حجيته فى الجملة
ان قوة الظن فى جانب الشهرة لان عدالتهم تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه وضعفه
صاحب المعالم بان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير
ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون فليتأمل

المطلب الرابع فى الاستصحاب ويسمى استصحاب
الحال وقد يعبر عنه بان الاصل بقاء ما كان على ما كان وبان الاصل
فى كل حادث تقرره وهو فى الاصطلاح اثبات الحكم
وجوديا كان او عدميا فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته
فى الاول من غير نظر الى دليل آخر وهو اربعة اقسام احدها استصحاب
النفى فى الحكم الشرعى الى ان يرد دليل على زواله وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم او النص الى ان يرد دليل
على زواله وهو المعبر عنه مخصص او ناسخ مع استقصاء البحث
عنهما لان الان يظن عدمه او مطلقا على اختلاف الرأيين وثالثها
استصحاب حكم ثابت شرعا كالملك عند وجود سببه ورابعها
استصحاب حكم الاجماع فى موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين
لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب
حتى يثبت دليل والاظهر انه حجة يصح الاستدلال به وفاقا

لاكثر اصحابنا ووافقهم في ذلك جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي
والغزالي خلافا للمصنف رح واغلب الحنفية واكثر المتكلمين
منهم ابو الحسين البصري لنا ان ثبوت الحكم اولا مع مقتضيه الذي لا
يختص بالاول وعدم تحقق ما يزيله لا قطعا ولا ظنا فيظن
بقاؤه كما كان فوجب الحكم به لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح او الحكم
بهما وبهذا ولقوله ع نحن نحكم بالظاهر واعلم ان حصول الظن
ببقائه بعد هاتين المقدمتين وان كان وجدانيا لكنهم بينوه
بوجوه تنبيها واستظهارا اشار اليها المص بقوله ولولاه
اي الظن ببقائه كما كان لم يتقرر المعجزة وهي امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما قاله البيضاوي رح
في المنهاج وذلك لتوقفها على استمرار العادة اذ لو جاز التغيير
فيها لم يكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم يكن معجزة واللازم باطل
لوجوب الحكم بتقرر المعجزة لئلا ينسد باب اثبات النبوة وفيه
ما فيه لان كلامه مشعر بان لنا قبل صدور المعجزة ظنا بعدم وقوعها
وليس الامر كذلك لانه كان لنا قبله علم عادي بعدمه ولولاه
لعد ارسال المكاتيب والهدايا من البعد اي من
مكان الى مكان بعيد سفها اي خفة في الراي وجهلا واللازم
باطل بالضرورة ولكان الشك في الزوجية ابتداء اي الشك
في النكاح كالشك اي مماثلا للشك في بقائها بان شك
في الطلاق مثلا في جواز الاستمتاع وعدمه اذ لا فارق بين
الصورتين الا استصحاب الزوجية في الثانية واستصحاب
عدمها في الاولى فلو لم يعتبر الاستصحاب لزم تساويهما في جواز

وعدمه

وعدمه واللازم باطل لانهم اجمعوا على جواز الاستمتاع في الثانية
وعدمه في الاولى فالفرق واقع بالاجماع قالوا اي القائلون
بانه ليس بحجة حكم من غاب عن زيد ببقائه في الدار
سفه بالضرورة ولو كان الاصل بقاء ما كان على ما كان لكان
وبينة النافي وهو المدعى عليه مع اعتضادها اي
بالاستصحاب وهو استمرار البراءة الاصلية مطروحة
لاجماعهم على انه لا يقبل بينته بل تقبل بينة المدعي ولو كان الاصل
في كل متحقق دوامه واستمراره لكان اعتبار بينته لاعتضادها
بالاستصحاب اولى واقدم من اعتبار بينة المدعي ولما انتفى
اللازم لما ذكرنا انتفى الملزوم فثبت عدم اعتبار الاستصحاب
وهو المطلوب قلنا العادة بالخروج قاضية فليس هذا
مما نحن فيه اذ كلامنا في الثابت الذي زواله غير مظنون فضلا
عن ان يكون معلوما وغلط المثبت في دعواه بان المعدوم موجود
ابعد من غلط النافي في قوله الموجود معدوم لجواز اطلاع
المثبت على السبب الموجب للوجود الذي يهدم بناء اصالة البراءة
بخلاف النافي لجواز عدم علمه به مع بنائه على استصحاب البراءة
فالظن الابينة المثبت واعلم ان المسائل المتفرعة على حجيته اكثر
من ان تحصى منها لو علم نجاسة الماء بعد طهارته منه وشك في
سبقها عليها فان الاصل عدم تقدمها وصحة الطهارة ومنها
لو كان الماء كثيرا فوجد متغيرا او شك في تغيره بالنجاسة او بغيرها
فالاصل هو الطهارة ومنها ما لو شك في الطهارة مع تيقن الحدث
او بالعكس فانه يستصحب حكم ما علمه ويطرح المشكوك فيه ومنها

ما لو شک فی عروض مبطل للطهارة او الصلوة مثلا فان الاصل
عدمه ومنها لو شک الصائم دخول الليل فان الاصل بقاء النهار فلا
يجوز الافطار ثم الافطار ثم اعلم ان الاستصحاب انما يكون حجة
اذا لم يعارضه استصحاب آخر كما اذا مس كلب قد علم انه كان
رطبا ثم يابسا فقد تعارض هنا استصحاب الرطوبة واستصحاب
طهارة الثوب وكما اذا تيقن الحدث والطهارة وشک فی السابق
منهما فانه يتوقف حتى يرجح احدهما بالمرجح تذنيب
القياس وهو لغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل
اى قدرته فساواه وقست الثوب بالذراع اى قدرته به وفلان لا يقاس
بفلان اى لا يساوى به وهو بالمعنيين يقتضى امرين يضاف احدهما
بالآخر واصطلاحا مساواة فرع اما بحسب نفس الامر كما هو
المتبادر الى الفهم فيختص حده بالقياس الصحيح او الاعم منه ومما
هو فی نظر القياس فيشمل الفاسد ايضا لاصل وهو ما علم ثبوت
الحكم فيه والفرع ما يطلب اثباته فيه فلا دور وانما يلزم لو اريد بالفرع
المقيس وبالاصل المقيس عليه فی جنس علة حكمه فيجرى فی
الفرع مثل ذلک الحكم سواء كان ذلک الحكم ايجابيا او سلبيا وسواء
كانت تلک العلة كلما شرعيا كالنجاسة فی قياس بيع الكلب
ببيع الخنزير فی التعدية حكم التحريم او وصفا وجوديا كالاسكار فی قياس
النبيذ بالخمر وسواء كانت وجودية كما ذكرنا او عدمية اما فی الحكم
فكعدم الطهارة فی قياس الثوب المغسول بالخل بالمغسول
بالمرق فی عدم جواز الصلوة فيه واما فی الوصف فكعدم العقل
فی قياس الصبى بالمجنون فی عدم التكليف او اجراء حكم الاصل

هذا ليشعر بان القياس فعل من افعال المجتهد بخلاف الاول فانه ناظر
الى انه ثابت فی نفسه فی الفرع لا بد هنا من احد الامرين اما القول بحذف
المضاف الى الحكم وهو المثل او القول بان حكم الفرع لما كان مساويا
لحكم الاصل فی النوع صح اطلاق القول بوحدة الحكمين بجامع يستلزم
ذلک الحكم قيل ذا ينتقض عكسه بقياس العكس وهو ما اجرى فيه نقيض
حكم الاصل فی الفرع بنقيض علته مثاله لو لم يشترط الصوم فی صحة
الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فان المط فی الفرع وهو
الصوم اثبات اشتراط لصحة الاعتكاف والثابت فی الاصل
وهو الصلوة نفى اشتراطه الى فی العلة فی الثانی عدم الاشتراط فيه
بالنذر وفی الاول الاشتراط فيه بالنذر اجماعا واجيب عنه بوجوه
الاول ان المحدود هو قياس المطرد فلا ينتقض حده بخروج قياس
العكس لكون القياس مشتركا بينهما لفظا كالعين بين الباصرة
والجارية فكما ان حد العين الباصرة لا ينتقض بخروج العين
الجارية كذلک حد قياس الطرد لا ينتقض بخروج قياس العكس
الثانی ان المقصود مساواة الصيام للصلوة فی تساوى حكمته فی
حالتی النذر وعدمه الثالث ان قياس العكس فی الحقيقة قياس
تلازم والقياس لبيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن الصوم
شرطا فی نفسه لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر واللازم باطل
اجماعا فالملزوم مثله ثم تبين الملازمة بالقياس على الصلوة
فانها لما لم تكن شرطا فی نفسها لم تجب بالنذر فهذا قياس الطرد
والتماثل بين الحكمين حاصل على تقدير عدم شرطية الصوم بالنذر
وان لم يكن حاصلا فی نفس الامر وهذا القدر كاف فی صحة قياس

الطرد وقد علمت بذلك اركانه الاربعة وهى الاصل والفرع وحكم
الاصل والجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس متاخر عنه فلا يكون ركنا
له وانما سميت هذه الامور اركانا لانها اجزاء له فى الذهن والخارج
ولا يمكن حصوله اصلا الا بحصولها واعلم انه اذا ثبت الحكم فى صورة
المشترك بينها وبين غيرها جعل الفقهاء الاولى اصلا والثانية
فرعا والمشترك جامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم وهو النص فى الاولى
اصلا وجعل الامام الحكم فى الاولى اصلا وفى الثانية فرعا وضعف قول
الفقهاء بان اصل الشئ ما يتفرع عليه غيره والحكم المط اثباته فى الصورة
الثانية غير متفرع على الصورة الاولى اذ لو لم يوجد الحكم فى الاولى لم
يمكن تفريع الحكم فى الثانية عليها ولو وجد فى غيرها لامكن تفريع ذلك
الحكم فى الصورة الثانية على ذلك الغير فاذن الحكم المط اثباته غير
متفرع على الاولى بل على الحكم الحاصل فيها فلا يكون الاولى اصلا للحكم وقول
المتكلمين بانا لو قدرنا علمنا بالحكم فى الاولى بالضرورة او بدليل
قطعى امكننا ان نفرع حكم الثانية عليه وان لم نعرف دليله فى
الاولى اصل وقد كان من الاولى ودليل الحكم اصلا له لاحتياج
كل احدهما فى الخارج والى الاخر فى الذهن كان كل واحد منهما اصلا
للاصل فكان اصلا واعلم انهم اختلفوا فى انه هل هو طريق لمعرفة
شئ من الاحكام ام لا فقال جمهور غفير نعم وقال الامامية لا كما اشار
اليه المص بقوله وليس حجة عندنا معاشر الامامية كما هو
حجة عند مخالفينا ولا يرد عليهم اجتماع المتضادين اذا كان للفرع
شبه باصل محلل وشبه باصل محرم لان هذا ان وقع عند شخصين
فعمل كل منهما ما ادى اليه اجتهاده وان وقع عند واحد فهو عند

كل م

كثير

كثير منهم مخير بين الامرين وعند بعضهم انه لا بد ههنا من ترجيح يقتضى
حمل الفرع على احد الاصلين دون الاخر الا طريق الاولوية
كقياس تحريم ضرب الابوين على تحريم التافيف فان استلزام وجوب
احترامهما لحرمة الضرب اولى من استلزامه لحرمة التافيف و
منصوص العلة مع القطع بوجودها فى محل النزاع كقياس النبيذ
على الخمر فى الحرمة لاشتراكهما فى الاسكار ان جعله الشارع علة لها ان
جعلا منه اى من باب القياس وفيه اشكال لانه ليس شئ
منهما قياسا اما الاولوية فلان الفرع فى الحكم اولى من الاصل فلا يصح
جعله فرعا له ولان نفى الاولى يدل على نفى الاعلى كقولهم فلان يملك
حبة فانه يدل عرفا على انه لا يملك دينارا ولا زايدا وفيه نظر
لان الحبة جزء الدينار ونفى الجزء يستلزم نفى الكل بخلاف التافيف
وانه ليس جزءا من الضرب فظهر الفرق واما منصوص العلة
فلان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى حرمته يوجب
العلم بثبوت هذا الحكم فى كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك
المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر
اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا لنا وجوه من الايات
الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم حيث نهى
عن اتباع كل ما لا يفيد علما ومنه القياس وفيه نظر لجواز اختصاصه
بالرسول المتمكن من اخذ الاحكام من الوحى والاصل فى الخطاب
ان يكون مع معين لعرفه لا غيره لعبيد الثانى قوله تع وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس قول بما لم تعلم فيكون منهيا
عنه الثالث القياس يفيد الظن فوجب الاحتراز عنه اما الاول

فقط واما الثالث فلقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل على ان مقتضى
القياس ليس بحق لانه عمل بالظن فلو كان مقتضياه حقا لكان الظن مغنيا
عن الحق شيئا ولما كان هنا مظنة ان يقال لو تم هذه الادلة لجرى فيما هو
معمول به اتفاقا كالحكم بالشاهدين واستقبال القبلة وخبر الواحد
وغير ذلك دفعه بقوله خرج عن النهي ما خرج من الظنيات
التي كانت معمولا بها اتفاقا بدليل دال على وجوب العمل به واما
ما زعموا انه دليل فهو باطل لما سنعرفه فبقي الباقي كالقياس
على النهي حيث لا معارض له وفيه هذه الادلة لان من ذهب الى القياس
سند قوله الى علم وهو دليل العبادة بالقياس وانما يحصل الطريق
الى هذا العلم الظن الا ترى انا اذا ظننا ان في الطريق سبعا وجب
علينا اجتناب سلوكه فالحكم الذي هو قبح السلوك ووجوب
التجنب معلوم لا مظنون ومتعلق الظن ههنا غير متعلق العلم لان
الظن تعلق بكون السبع من الطريق والعلم تعلق بقبح سلوكه
وكذا القول بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في
بعض الجهات يجري على ما ذكرناه فيكون الحكم فيه معلوما وان كان
الطريق اليه مظنونا وكذا القول في الشاهدين فليتأمل ولنا
وجهان من السنة الاول قوله صلى الله عليه وآله تعمل هذه
الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا
فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قوله عم ستفترق امتي على بضع
وسبعين فرقة اعظمهم فتنة يقيسون الامور برأيهم
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وخبر معاذ مردود لما سنعرفه
ولا يصلح ان يكون معارضا لهذين الخبرين وحمل القياس في الاول

على ما لم يجتمع فيه شرائطه وفي الثاني على ما اتصف بالصفات المذكورة
محال لا دليل عليه فهو ايضا مردود ولنا اجماع العترة عم على رده فانا
نعلم ان الباقر والصادق والكاظم وآباءهم واولادهم عليهم السلم ذموا
القياس ومنعوا العمل به فقد تواتر عندنا انكارهم له وتبديع
مستعمله وتضليل شيعه والاخبار الدالة على ذلك لكثرة لا يليق بهذا
المختصر ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اصولنا ومنع شيعتهم من
العمل به يظهر ذلك بالتتبع في اقوالهم وآثارهم ولما كان في بعض
الروايات ما يوهم خلاف ذلك وهو ما رواه الشيخ في التهذيب
بطريق صحيح عن الباقر عم انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي صلع
فقال ما تقولون في الرجل يأتي اهله ولا ينزل فقال الانصار الماء من
الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل
فقال عمر لعلي عم ما تقول يا ابا الحسن فقال عم اتوجبون عليه الحد والرجم
ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان فقد وجب عليه
الغسل فهذه الرواية صريح في انه يجوز العمل بالقياس اشار الى التوجيه
بقوله واما قول امير المؤمنين عم اتوجبون عليه الحد
والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن طريق
الاولوية فان المس موجب دون الانزال اذا كان له تاثير في اقوى
المشتقين كان له تاثير في اضعفهما بطريق اولى وقد مر انه
حجة عندنا ولنا ايضا كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل
في المحال كالفرق بين العدتين عدة الطلاق وعدة الوفاة فان
الواجب في الاولى ثلثة قروء وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة
ايام ويسقط الاولى عن غير المدخول بها بخلاف الثانية وبين العبد

والجارية اى سابقه ولاحقه فان الصوم فى السابق واجب او مستحب
وفى اللاحق مستحب وفيه حرام معنا وبهما فى حقيقة الزمانية وق
بين الغاصب والسارق فان الثانى يقطع دون الاول مع وجود
العلة فيه والى وهى التصرف فى ملك الغير ظلما وتماثلها اى
الاحكام مع التخالف فى المحل كقتل الصيد فى الاحرام عمدا
وخطا فى وجوب الفدا والكفارة المعينة فى الصوم والظهار
والقتل فى الرده والزنا مع الاحصان فكيف يحكم من مجرد
تشابه المحال الذى عليه مدار القياس بتشابه الاحكام لان هذا
الحكم يبتنى على امتناع التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات
فلما لم يمتنع ذلك علمنا فساده وفيه نظر لان القياس عند مثبتيه
انما يسوغ حيث عرف المعنى المشترك الموجب للقياس
وهذه الصور مما لم يعلم فيها المعنى الموجب فلا يرد نقضا فان الصور
التى فصل بينهما جاز ان يكون مما لا اشتراك بينهما فى العلة المعتبرة
شرعا المقتضية للاشتراك فى الحكم والصور التى جمع بينها مما
اشتركت فى العلة المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة
ممنوع لانه ربما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة وظن غير العلة المعتبرة
علة معتبرة ولما فرغ عن بيان ما دل على المنع من العمل بالقياس
اراد ان يشرع فى ذكر ما عارض به القائلون به مع الجواب عنه
ليقع الدليل سليما عن المعارضة فقال قالوا قال سبحانه
فاعتبروا يا اولى الابصار الاعتبار من العبور وهو المرور
والمجاوزة فقال عبرت النهر والمعبر انه العبور وحمله والعبرة
الدمعة المجاوزة عن الجفن وعبر الرؤيا اى جاوزها الى لازمها

فثبت

فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة فى المجاوزة
فلا يكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك فح يندرج القياس
الامر به لانه عبور من اصل الى فرع ومجاوزة من حكمه الى حكم ان
انتم الا بشر مثلنا قاسوا الرسل على انفسهم فى نفى النبوة
لما بينهم من المشابهة فى البشرية المقتضية لذلك على زعمهم
ولم ينكروا عليهم وقرر النبى ص معاذا على قوله اجتهد
رايى فانه قال له حين بعثه قاضيا الى اليمن بم تحكم قال بكتاب
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايى
فقال ص الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله
واجتهاد الراى لا بد من ان يكون مردودا الى اصل والا كان مرسلا
والراى المرسل غير معتبر وذلك هو القياس ولقوله ص
حين ساله عمر عن قبلة الصائم هل هى مفطرة ام لا ارايت لو
تمضمضت بماء ثم مججته اكان مفسدا فقال عمر اذا جزء حكم
المضمضة من عدم فساد الصوم فى القبلة المشترك بينهما وهو
عدم حصول ما هو مطلوب منهما وهو مقصد من الجماع والشرب
فاذا عمل هو بالقياس كان غيره اولى به مع ما فيه من الاشعار بان
القياس كان متمهدا عندهم وخبر الخثعمية قالت
يا رسول الله ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع
ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ص ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق
بالقضاء الحق دين الله بدين الادمى فى القضاء وهو عين القياس
والشركة بالسرقة روا ان عمر لاشك فى قتل جماعة بواحد

قال له علي عليه السلام ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال
نعم فقال عليه السلام فكذا ههنا وعمل الصحابة بالراي بالقياس شايعا
ذايعا حتى بلغ حد التواتر بلا نكير والا لاشتهر لان القياس
اصل عظيم نفيا واثباتا فيتوفر الدواعي على نقله واشتهاره ولانهم
اذا نقلوا الاختلاف في الفروع كاختلافهم في الجد مع الاخوة
فالاختلاف في الاصول اولى بالنقل فيكون اي العمل به اجماعا
لان العادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العظيمة العامة
الدائمة بدوام الشريعة المطهرة وفاق ووفاقهم حجة اما عمل
الصحابة فلانه كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر
وقس الامور برايك وهذا صريح في المقصود وانكر ابن عباس
على زيد بن ثابت قوله الجد لا يحجب الاخوة بقوله الا يتقي الله زيد بن
ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وليس مراده
التسمية فان الجد لا يسمى ابا لغة بل تشبيه الجد بابن الابن في الحجب
وذلك هو القياس وقال ابو بكر اقول في الكلالة برايي والكلالة
ما عدا الوالد والولد وقال عمر اقضي في الجد برايي وقال لما سمع
خبر الدال على مائة دينار في الجنين لولا هذا لقضينا فيه برايينا
وقال علي عليه السلام اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد على ان تباع وقد رايت
الان عدم بيعهن والراي هو القياس لانه يطلق في مقابلة النص
فيقال اقلت هذا برايك او بالنص فلا يتناوله واختلفوا
في مسئلة الحرام فقالوا فيها بخمسة اقاويل الاول انه في حكم
التطليقات الثلث نقلوه عن امير المؤمنين علي عليه السلام وزيد و
ابن عمر الثاني انه في حكم تطليقة واحدة نقلوه عن ابن مسعود الثالث

انه يمين يلزم فيه الكفارة نقلوه عن ابي بكر وعمر وعائشة الرابع
انه في حكم الظهار نقلوه عن ابن عباس الخامس انه ليس بشيء ولا
يتعلق به حكم لانه تحريم لما احله الله سبحانه فهو بمنزلة ان يقول
احد هذا الطعام علي حرام نقلوه عن ابن مسروق والامامية رووا
هذا عن علي عليه السلام ولا ريب انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس
لان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة بل
اراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك البواقي ولانه
لو كان مستند هذه الاقاويل نصا لوجب عليهم اظهاره خفيا
كان او جليا تقوية لمذهبه والزاما لخصمه ولو اظهروه لاشتهر ولو
اشتهر لوصل الينا ولكنه لم يصل كما يشهد به الفحص الشديد وفيه
نظر لانا لا نسلم بلوغ قدر المشترك بين هذه الروايات حد التواتر
لجواز تواطؤ هذا القدر على الكذب ولئن سلمنا فلا نسلم دلالتها
على حجية القياس اما الرواية الاولى فلانه سبحانه قد نص على حكم كل
نوع فيجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر ليندرج كل
شيء تحت نوعه ولا يخرج عنه والقياس في اللغة التسوية فمعنى قس
الامور برايك سو بين الامور المجهولة التي هي النتيجة وبين المقدمات
المعلومة او المظنونة ليحصل العلم او الظن بالنتيجة فيرجع الامر الى انه امره
بان يحكم بالاستدلال لا بالتشهي وليس هذا عبارة عن القياس الشرعي
واما الرواية الثانية فانا نمنع ان ابن عباس جمع بين الامرين لعلة
قياسية لجواز ان يكون الانكار انه كما تسمى النافلة بالابن مجازا او
كفى هذا الاسم في اندراجها تحت قوله سبحانه يوصيكم الله في اولادكم
كذا الجد يسمى بالاب مجازا فجاز الاكتفاء بهذا الاسم في اندراجه تحت

قوله وورثته ابواه واما الرواية المشتملة على الراي فلان الراي اذا
اطلق افاد كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال فلا يختص
بطريق القياس الا يرى انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان
يرى القدر الى غير ذلك وان كان ذلك مما يتوصل اليه بالادلة
الموجبة للعلم ويقال ايضا القضاء بالشاهد واليمين راي مالك وان
مرجعها فيه الى الخبر وامثال هذا من ان يحصى فمن الذي يسلم لكن صحة
مقابلته بالنص نعم لما اختلف الامم في القياس فاثبته جماعة ونفاه
اخرون تعارف عند المثبتين اطلاق الراي على القياس ولم
يكن هذا في زمن الصحابة واصطلاح المثبتين لا يضر النافين و
قوله ٢ وقد رايت الان عدم سبعهن مستند الى النص وهو ما روى
عنه ٢ وقد رايت الان كل امراة ولدت من سيدها فهي معتقة
ويجوز ان يكون رايه وراي عمر مستند الى عموم قوله واحل الله
البيع ويؤيده قوله ٢ سبق كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز
البيع الى الكتاب واما التشبيهات في الاقاويل المذكورة فلبيت
بادلة على الجميع بين الحكمين في علة قياسية لان تشبيه شيء بشيء
في حكم لا يقتضي ان يكون الاول مشاركا للثاني في علته ايضا الا يرى
ان قولنا الركوع واجب كالسجود صحيح ومع ذلك كان الوجوب
في كل واحد منهما مستندا الى نص مخصوص ووجوب اظهار النص على تقدير
استناد الحكم اليه لو سلم فانما يكون عند الحاجة اليه وهي وقت المناظرة
والمنازعة واجتماعهم لذلك ولا دلالة لشيء على اختلافهم على هذا
الوجه لان اكثر ما روى اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها على
انهم لو تناظروا او تنازعوا فلا بد ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء

كان نصا او قياسا ومثل هذه الحالة لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول
وان جاز في غيرها ولهذا لا تجد احدا من الفقهاء ينازع خصمه يرد مذهبه
على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب
الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تهذيب علته والاحتراز فيها من النقض
واذ كنا لم نجد رواية عن احد منهم بوجه قياسه والعلة التي من اجلها
جمع بين الامرين الذين شبه احدهما بالاخر فيجب ان ينفى عنهم
القول بالقياس قلنا نمنع كون المراد بالاعتبار من الاية هو القياس
بل المراد به الاتعاظ بالتدبر في المرجع والتفكر في المبدا اما لو صنعه
له او لغلبته فيه كما قال سبحانه ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار
وان لكم في الانعام لعبرة والسعيد من اعتبر بغيره الى غير ذلك مما
اطلق فيه الاعتبار واريد به الاتعاظ فلا بد من حمله في الاية على
الاتعاظ ايضا حتى الكلس القياس كيف لا وسوق الاية مانع من حملها
على القياس اذ لو حملت عليه صار معناها يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر مثلا ولا يخفى بعضه فلا بد من
ان يحمل على الاتعاظ لمناسبة السباق فان قلت انما يرد هذا
لو كان المراد من الاعتبار هو القياس فقط واما اذا كان المراد
منه القدر المشترك بينه وبين الالفاظ وهو نفس المجاوزة
اذ الالفاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لما بينا انه حقيقة
فيهما فلا قلنا كونه حقيقة من المجاوزة ممنوع لان اطلاقه في الايات
وغيرها على الاتعاظ دليل على انه حقيقة فيه فلا يكون حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك وليس دليلكم اولى من دليلنا بل الترجيح معنا لتبادر
الاتعاظ عند اطلاقه الى الفهم وجعل الشرعيات التي تدعون

ثبوت القياس فيها كالعقليات التي يجوز ذلك فيها ووقع فيها
قياس الكفار قياس وهو فاسد لان صحة القياس في الشرعيات
يتوقف على صحة هذا القياس وصحة هذا القياس يتوقف
على صحة القياس في الشرعيات وانه دور على ان كون مراد الكفار
قياس الانبياء على انفسهم في نفي النبوة ممنوع لجواز ان يكون مرادهم
ان النبي لا يكون بشرا لانحطاط رتبة البشرية عن النبوة او ان تحكمهم
بها وقولنا ترجيح بلا مرجح لانا وانتم سواء في البشرية مع تضمن
الاية انكاره اي القياس فقوله تعالى ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله
يمن على من يشاء وهذا وان لم يكن صريحا في الانكار لكنه جار مجراه
ومتضمن اباه وخبر معاذ ضعيف دلالة لاحتمال ارادته
العمل بمقتضى النصوص الخفية او البراءة الاصلية او الاستصحاب
او منصوص العلة او طريق الاولوية ونسلم الا ان هذا الخبر
مرسل باتفاق المحدثين فلا يثبت به مثل هذا الامر العظيم وتلقي
الامة بالقبول والعمل به ممنوع كيف لا وكل من انكر القياس لا يسلم
لكم ذلك ولئن صح دلالة وسنده كان خبرا واحدا ورد في
اثبات اصل عظيم والدواعي متوافرة على نقله متواترة ولما لم ينقل
كذلك علم انه ليس بحجة وقد روي ان امره اي معاذا بالمكاتبة
لقوله عليه السلام بعد قوله اجتهد برايي لا اكتب الى اكتب اليك وهو مخرج
مخرج الانكار لقوله ولا يمكن الجمع بين الروايتين لانهما نقلتا في
واقعة واحدة وخبر المضمضة تمثيل وتشبيه للقبلة بها
في عدم افساد الصوم لتحصيل الايضاح وبزول الاستبعاد لا قياس
وتشبيه شيء بشيء في حكم لا يوجب اشتراكهما في علة قياسية لجواز

استثنا

استثنا الكل واحد من الحكمين بلا نص مخصوص به او بلا نص وحده عرف
المخاطب استثنا واحدهما اليه حمل الاخر فينبه الحاكم بان ذلك
الاخر ايضا له ذلك الحكم لذلك النص ولا تسمى هذا قياسا ومما يؤيد
ذلك انه عليه السلام لا يعمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى على انه لو جاز له العمل بالقياس لجاز له ذلك لعلمه
بعلل الاحكام بل كونه واضعها ولا يجوز ذلك لغيره الا بان يكاشف
عليه فندور وكذا السرقة والخثعمية وقوله عليه السلام دين الله
احق بالقضاء لعله للاولوية اي اولوية ثبوت القضاء في
دين الله تعالى من ثبوت في دين الادمي ونحن نعمل بها قياسا
كان ام لا ومثل هذا الجري في خبر المضمضة لان نسبة المضمضة الى
الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع كما يشهد به العادة فلما لم
يثبت للمضمضة حكم الشرب مع كمال القرب فالاولى ان لا يثبت
للقبلة حكم الجماع وانكار كثير من الصحابة قال علي رضي الله عنه من اراد
ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال ايضا لو كان الدين
بالراي لكان اخذ قياس المكان ما ظن الخف اولى بالمسح من ظاهره
والروايات عنه رضي الله عنه في ذلك الباب كثيرة وقال عبد الله بن مسعود
يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذون الناس رؤساء جهالا يقيسون
الامور برايهم وقال ايضا اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما
حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال عبد الله بن عمر السنة ما سنه
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وانكار عبد الله بن
عباس قال ان الله قال لنبيه احكم بما انزل الله ولم يقل بما رايت
وقال ايضا لو حل لاحد ان يحكم بما يراه لجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقول الله

تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وقال ايضا واياكم والمقاييس فانما عُبد
الشيطان والقمر بالمقاييس وانكار شيخيكم قال ابو بكر اى
سماء تظلني واى ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وقال عمر اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا في الدين برايهم فضلوا واضلوا وقال ايضا واياكم
والمقايسة فقيل وما المقايسة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو قاض
من قبله اقض بما في كتاب الله ثم فان جاءك ما ليس فيه فاقض
بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان تقضي وانكار غيرهم له
قال مسروق لا اقيس شيئا لشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروى
عنه انه كان لا يكاد يقول برايه شيئا وقال الشعبي لرجل لعلك
من القائسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال
مشهور واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره وتوبيخ
القائسين فاين الاجماع منهم وليس لكم ان تتعسفوا وتاولوا
تلك الاخبار مثل ان تحملوها على انكار بعض القائسين حال بعض او على وجه
حال وجه ليسلم لكم ما حكمتموه من قولكم بالقياس لان ذلك انما يسوغ
لكم لو لم يكن ما ذكرتم من الادلة محتملا للتاويل وكان صريحا في الدلالة
على مطلوبكم وقد بينا بحمد الله جميع ذلك بوجه يظهر منه انه ليس
له دلالة ظاهرة على مطلوبكم ولئن سلمنا عدم الانكار لكان لنا ان
نقول الاجماع السكوتي عندنا وعند محققيكم لا يدل على الرضا والتسليم
لجواز ان يكون للسكوت سبب غير الرضا كما ذكرناه انفا وانا لم

والمأثم يتعرض له المص لانهم يستوحشون من استماع مثل هذا الكلام
لدلالته على نفي ما هو اهم عندهم من القياس وهو الامامة و
حيث ان القياس باطل عندنا من اصله فلا نشرع في
ذكر شروطه المعتبرة عندهم الراجعة الى اركانه الاربعة المنهج
الثالث في مشتركات الكتاب والسنة وهي سبعة لان
كل واحد منهما ينقسم بحسب الذات الى امر ونهي وبحسب مدلولاته
الى عام وخاص وبحسب كيفية دلالته الى مطلق ومقيد ومجمل ومبين
وظاهر ومأول ومنطوق ومفهوم وبحسب رفع حكمه وعدمه الى
ناسخ ومنسوخ وفيه مطالب سبعة لبيان هذه الامور على الترتيب
المذكور المطلب الاول في الامر والنهي قدمهما لتقدم
الذات على حالاته وقدم الامر على النهي لرجحان متعلقاته الامر
طلب فعل طلبا مانعا من الترك ولا بد من هذا القيد لمن ذهب
الى ان المندوب ليس بمامور به واما من قال بانه مامور به فلا بد
من تركه حفظا للعكس والطلب قيل هو بديهي التصور اذ كل احد
يفرق بين طلب الفعل والترك بالبديهة اذ يامر في مقام الامر
وينهى في مقام النهي فلولا ان ماهية الطلب بديهية لم يتات
ذلك من كل احد وفيه نظر لان حصول امر غير تصوره وقد مر
غير مرة وههنا بحث لانه قد تقرر عند الاكثر ان الامر حقيقة في
القول المخصوص فقط ولا يكون مشتركا بينه وبين الفعل لفظيا
ولا معنويا فلا يصح تفسيره بالطلب اذ فيه خروج عن الحقيقة اللهم
الا ان يقال الطلب لما كان مدلول القول وهو لا يختلف باختلاف
الامم والعبارات بخلاف القول فسر الامر به تنبيها على هذا المعنى وقد

بوجه من قبل الاشعري بان القول لما كان يطلق على اللفظ كما يطلق على النفس
وهو المعنى القائم بالنفس الذي دل عليه الكلام اللفظي اراد ان يذكر حد
الامر الذي هو احد اقسام النفس بالقول المشتق منه فلا يرد
نحو امرتك بالقيام واطلب منك الفعل ونحوهما استعلاء ع
ذهب المعتزلة الى ان المعتبر في حصول الامر هو ان يكون الامر اعلى
رتبة من المامور واليه مثل المرتضى رضه لاستقباح العرف قول
الرعية امرت الامير واستحسان سألته وذهب جماعة منهم
صاحب المنهاج الى انه لا يعتبر فيه شيء منهما لقوله تعالى حكاية عن فرعون
فماذا تامرون فانه امر ولا علو للامرين لان فرعون كان اعلى
منهم ولا استعلاء ايضا لانهم كانوا يعبدونه والحق ان المعتبر هو
الاستعلاء لتبادره الى الفهم عند اطلاق ذلك القول وهو من اقوى
امارات الحقيقة ولقول عمرو بن عاص لمعوية امرتك امرا جازما
فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم ولان العقلاء يذمون
الادنى بسبب انه امر الاعلى فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا
ولولا ان فيه الاستعلاء لما استحق الذم ويلوح من هذا جواب
عن الدليل على المذهب الاول والجواب عن امر فرعون انه مجاز
للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوي لا يسمى امرا
وربما يجاب بالتزام انه تحقق فيه الاستعلاء وذلك لان
فرعون كان مضطرا الى اعانة العلماء محتاجا اليهم فعلى سبيل التواضع
يمكن ان يرخصهم من ان يتكلموا معه على سبيل الاستعلاء تعظيما
للعلم والطلب جنس للامر والنهي والدعاء والالتماس وبه خرج
ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد والتعجب

وغيرهما

وغيرهما وبالفعل خرج النهي لانه طلب ترك وبالقول خرج طلب
فعل بالاشارات والكنايات ونحوهما وبالاستعلاء خرج ما على سبيل
التسفل وهو الدعاء وما على سبيل التساوي وهو الالتماس واعلم ان
صيغة الامر تستعمل في خمسة عشر معنى الايجاب مثل اقيموا الصلوة
الندب مثل فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الاباحة مثل كلوا واشربوا
التهديد مثل اعملوا ما شئتم ومن التهديد الانذار الارشاد
مثل فاستشهدوا اي عند المداينة وقيل الفرق بينه وبين الندب
ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص
الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله الامتنان
مثل كلوا مما رزقكم الله الاكرام مثل ادخلوها بسلام آمنين التسخير
مثل كونوا قردة خاسئين التعجيز مثل فاتوا بسورة الاهانة
مثل ذق انك انت العزيز الكريم التسوية مثل اصبروا او لا تصبروا
الدعاء مثل اللهم اغفر لي التمني مثل الا ايها الليل الطويل الا انجلي فكانه
يرتقب الجلاء لها الاحتقار مثل بل القوا ما انتم ملقون التكوين
مثل كن فيكون ولا نزاع في انها مجاز فيما عدا الاربعة الاول من
محاملها والنزاع انما هو فيها فقيل انها حقيقة في الاول وقيل
في الثاني وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بينهما وقيل في الاربعة
فهذه سبعة مذاهب اشار المص اليها بقوله وصيغة افعل
وما بمعناها مثل ليفعل ورويد وصه ونزال حقيقة في الايجاب
اي في ايجاب المامور به وقيل في الوجوب والفرق بينهما ما ذكره
العلامة وهو ان الايجاب دلالة الامر على ان الآمر اوجب المامور به
والوجوب دلالته على ان المامور به صفة الوجوب لا في الندب

فقط وفي التواخر البواقي مجاز كما ذهب اليه ابو هاشم وقال القاضي والاشعري
بالتوقف بمعنى انا لا ندري انه للوجوب او للندب وكلا فيهما
بان يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا كاشتراك العين بين معانيه
ولا معنويا على ان يكون موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو مطلق
الطلب وفي هذا الكلام اشعار بان اطلاق العام على افراده من
باب الحقيقة لكن هذا الاطلاق غير صحيح بل لا بد من تقييده بما اذا
اطلق من حيث العموم لا من حيث الخصوص فانه ح مجاز قطعا
ولا فيها مع الاباحة لفظيا ولا معنويا ولا في الكل
مع التهديد هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبه
صاحب اياه اليهم خطا جدا واستدل المص على كونها للايجاب
بالاجماع والكتاب والسنة وطريق العقل اما الاجماع فاشار
اليه بقوله لشيوع احتجاج السلف بمطلقها مجردة عن القراين
اذا المضر منها بالاحتجة فيها لجواز ان يحمل على الايجاب لتلك القراين
لا لذاتها عليه اي على الايجاب بلا نكير فيكون ذلك اجماعا
منهم وفيه انه ان سلم ذلك فلا نم ان السكوتي حجة وقد مر الكلام
فيه سلمنا لكنه منقول بالاحاد والمط في الاصول القطع ويعتذر تارة
بان هذه المسئلة لغوية لا اصولية ولا يلزم القطع لا في المتن
ولا في السند للاكتفاء بالظن في امثالها واخرى بان الكلام على تقدير عدم
لزوم القطع في الاصول العملية واما الكتاب فاشار اليه بقوله و
لقوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد قبل
الممنوع هو السجود لا عدمه واجيب بوجهين الاول ان لا زائدة
كما قال في الكشاف الثاني ان منعك مجاز عن دعاك لقرينة لا

اذ بين

اذ بين الصارف عن الفعل والداعي الى تركه نوع تعلق كما قال في المفتاح
اذا امرتك ذمه على ترك المامور به وهو السجود فلو لم يكن اسجدوا
للوجوب لما استحق الذم بتركه وفيه نظر لان ما ههنا سؤال عن
سبب الترك بدليل قوله انا خير منه وحيث لا معنى للسؤال عنه
ههنا لان المتكلم لا يعزب عنه مثقال ذرة فلا بد من حمله على ذمه
بالترك لذلك السبب وهو الافتخار وحاصله يرجع الى ذمه باتخاذ
ذلك الامر سببا لا بنفس الترك فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد فيها مخالفون
عن امره مطلقا بالعذاب ومنهم تارك المامور به اذ المخالفة ضد
الموافقة وموافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه على وجه اقتضاه
فضدها وهو المخالفة عبارة عن عدمه الشامل لعدم الاتيان به
لمقتضاه والاتيان به لا على وجه اقتضاه من الوجوب والندب
فلو لم يكن الامر للوجوب لم يكن تركه مقتضيا لنزول العذاب فلم يكن
للتهديد به معنى اذ التهديد بالشيء بدون تحقق مقتضيه سفه وحمل
المخالفة على اعتقاد ف د الامر ليس بسديد لان ذلك مخالفة
لدليل الامر لا له والامر بالحذر عن مخالف الامر فاسد اما لان
اسناد الفعل الى الفاعل احرى من اسناده الى المفعول واما لامتناع حذر
احد عن نفسه مع عدم مساعدة اللفظ الا بتكلف واما لبقاء ان تصيبهم بلا
عامل وهو غير جائز ولا يصح جعله مفعولا لقوله فليحذر الذين اصابه الفتنة
ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما معه وتقدير الكراهية مما لا يحتاج
اليه ولا دليل عليه ولا يخالفون لان المخالفين للامر ليس غرضهم اصابة
الفتنة والامر بالحذر للوجوب بدليل البديهة ولئن تنزلنا عن ذلك

فلنا انه يحسن وانه يدل على قيام المقتضي والمراد بالامر ما صدق عليه من
صيغة افعل ونحوها لوضعه لما وهو عام لجواز الاستثناء منه وهو معيار
العموم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين
ذمهم على ترك المامور به وهو الركوع فلو لم يكن اركعوا للوجوب
لما استحقوه واذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون
الجميع كك اذ لا قايل بالفصل بان بعضها حقيقة في الوجوب
وبعضها حقيقة في غيره واعترض عليه بوجهين احدهما ان الذم وقع
على التكذيب وعدم اعتقادهم حقيقة الامر لقرينة ويل وعدم اعتقاد
حقيقة الندب ايضا يوجب الذم والجواب ان هذا خلاف الظاهر
الذي هو ترتب الذم على مجرد الترك والويل لاصل التكذيب
فلا ينافيه فكيف يكون دليلا على خلافه وثانيهما انه اثبت الوجوب
بالذم على الترك والذم على الترك الا بعد الوجوب فيكون دورا
والجواب انه اذا ثبت العلم بالوجوب بالذم عليه لا الوجوب
نفسه والذم على الترك يتوقف على الوجوب لنفسه فلا دور والسنة
فاشار اليها بقوله وقوله صلى الله عليه واله لبريرة حين
عتقت وكانت تحت عبد فلما علمت بالتخيير فارقته فاشتكى
العبد فراقها الى رسول الله صه فطلب منها المراجعة فقالت اتامرني
بذلك يا رسول الله لا انما انا شافع فقالت عندك فلا حاجة
لي فيه فان نفي الامر به مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية
دليل واضح على ان الامر للوجوب اذ لولاه لكان اما حقيقة في
الندب فقط او فيها او في القدر المشترك وعلى التقادير
لا يصح النفي لولا اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة

حيث

حيث نفى الامر لما هو مندوب وهو دليل على انه للوجوب وفيه نظر
لجواز ان يراد به الالزام لما بينهما من العلاقة التي بين الخاص والعام
بقرينة اقترانه بالمشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة وحمل
اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل العكس اولى لئلا
يلزم التجوز في كثير من الاوامر واما طريق العقل فاشار اليه بقوله
ولعد العقلاء ترك الامتثال لعبد قول سيده افعل
مجردا عن القراين عصيانا يستحق به الذم والعقوبة وهذا
معنى الوجوب واذا ثبت انه حقيقة فيه فلا يكون حقيقة في
غيره ايضا دفعا للاشتراك المخالف للاصل ولانه لو كان حقيقة
في غيره ايضا لم يترتب العصيان والذم على مطلق ترك الامتثال
لا يق حكمهم بالعصيان ليس باعتبار انهم فهموا الوجوب من
مجرد قوله افعل بل باعتبار ان الشارع اوجب طاعة السيد
لانا نقول ما اوجبها مطلقا بدليل ان له الترك فيما جيزه السيد
فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الاتيان بالطرف
الاخر بل اوجبها فيما اوجبه السيد ولما فرغ عن اقامة الحجة على المقصد
اراد ان يشير الى الاجوبة عن الادلة المخالفين فقال والرد الى
الاستطاعة لا الى المشية هذا جواب عن دليل المخالفين
بالندب تقريره انه ع قال اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا
وهو يقتضي ندبيته بالضرورة والجواب ان الرد على الاستطاعة
وهو يقتضي الوجوب اذ الندب يجوز تركه مع الاستطاعة
اليه لا الى المشية كما زعمتم فالدليل لنا لا علينا والمجاز اولى

من الاشتراك هذا جواب عن دليل القائلين بالاشتراك اللفظي
تقريره ان الامر مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة الجواب
ان اللازم على تقدير كونه حقيقة في احدهما مجازية في الآخر
وعلى تقدير كونه حقيقة فيهما اشتراكه بينهما والمجاز اولى من الاشتراك
للامر فوجب الحمل على ملزومه حذرا عن ملزوم الاشتراك ولا يخفى ان
هذا الدليل مع الجواب يتمشى على تقدير الاشتراك اللفظي بين
الثلثة او الاربعة ايضا ودليل التقييد قد ذكر هذا جواب
عن دليل القائلين بالاشتراك المعنوي تقريره ان دلالة الامر
على مطلق الرجحان المشترك بينهما ظاهر وحمله لاحدهما تقييد
من غير دليل فلا يصار اليه فوجب حمله للقدر المشترك بينهما
الجواب ان دليل تقييده باحدهما وهو الوجوب قد ذكر فيما سبق
فلا يكون حمله لاحدهما تقييدا من غير دليل وقد يستدل
عليه بان الامر ورد تارة في الوجوب واخرى في الندب فوجب
حمله على القدر المشترك بينهما دفعا للمجاز والاشتراك
الجواب ان هذا الحمل لا يدفع المجازية لانها لازمة على تقدير عدم الاشتراك
سواء حملناه للقدر المشترك او للوجوب بل هو على الثاني
مجاز في احدهما وعلى الاول مجاز في كليهما فكونه للوجوب ارجح
من كونه للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز واعلم
ان القائلين بان صيغة الامر للوجوب اختلفوا فيما اذا وردت
بعد الحظر فذهب جماعة منهم العلامة وصاحب المنهاج وصاحب
المحصول الى انها للوجوب دون الاباحة واستدلوا عليه بان المقتضي
له وهو صيغة الامر موجود والمانع منه مفقود اذ ورودها بعد الحرمة

لا يدفعه لكون رفع حرمته اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص
فاذا وجد الموجب وفقد المانع يثبت الوجوب ضرورة
ولانه كما لا يمتنع الانتقال من حظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع
منه الى الوجوب والعلم بجوازه ضروري وذهب جماعة الى انها للاباحة
واليه يشعر ظاهر كلام المص حيث قال و الامر الوارد بعد
الحظر للاباحة غالبا كما في قوله تع فاذا حللتم فاصطادوا فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم
الله الى غير ذلك مما يشهد به التتبع والاستقراء وانما قال غالبا
لانه قد يكون للوجوب كما في قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لان قتالهم كان من فروض
الكفاية واذا ثبت غلبته ووقوعه للاباحة يثبت انه حقيقة فيها
في الشرع لتبادرها الى الفهم فوجب حمله عليها دون معناه اللغوي
الذي هو الوجوب لما سيجي من ان اللفظ اذا كان له محمل لغوي
وشرعي وجب حمله على الشرعي ان لم يمنع منه مانع وفيه نظر
لان فيما مر من الوجوه دلالة ظاهرة على انه للوجوب في الشريعة
واذا كان كذلك كان غلبته ووقوعه للاباحة لا يدفعه ولا يعارضه
كما لا يدفعه غلبته ووقوعه للندب اتفاقا فتدبر فصل لا اشعار
بحسب الوضع عند المحققين في حقيقة الامر بمجرده عن القراين
بوحدة ولا تكرار بل هي لمجرد طلب الماهية المعراة عن هويتهما
وان كان لا يمكن حصولها في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد
بها حتى يكون مانعا من الزيادة وهو مختار المرتضى وابي الحسين
البصري وفخر الدين الرازي ولما كان كلام العلامة قريب يدل ظاهره ا

على ان المرتضى رض قايل بالاشتراك اللفظي بينهما وان كان كلامه في
النهاية صريحا بانه قايل بالاشتراك المعنوي حصره ره بالذكر من بين
القايلين بالاشتراك المعنوي وقيل به اي بالتكرار المستوعب
لمدة العمر لكن بشرط الامكان والقايل به ابو اسحق الاسفراينى وجماعة
من الفقهاء وقيل لها اي بالوحدة من غير زيادة عليها وقيل
بالاشتراك بينهما لفظا لحسن الاستفهام عن المراد بان يقال اردت
المرة او التكرار وهو من امارات الاشتراك اذ لو كانت موضوعة
لاحدهما او للقدر المشترك لتبادر في الفهم فلم يحتج الى الاستفهام
والجواب ان الاستفهام قد يحسن عن افراد المتواطي ايضا وقيل بالوقف
بمعنى لا ندري انه لهذا او لذاك لنا خروجهما اي الوحدة والتكرار
عن حقيقة الفعل الذي هو مطلوب من صيغة الامر كالزمان
والمكان اي كما انهما خارجان عنها فلا دلالة لها بحسب الوضع على
احدهما كما لا دلالة لها على الزمان والمكان فان قلت صيغة افعل
وان لم يدل على المرة بحسب المادة وهي المصدر لما بينا ان انها موضوعة
للماهية المطلقة لكن يجوز ان تدل عليها بهيئتها قلت دلالة الهيئة
على طلب متعلق بتلك المادة معلومة واما دلالتها على غيره من المرة
والتكرار فلا فوجب القول بعدمها لان لم يقم دليل على اعتبار ما
وليس فليس ولنا ايضا ان تلك الصيغة تحتمل المرة والتكرار لانها
تقيد تارة بهذا واخرى بذلك فلو كانت موضوعة لاحدهما لزم
التكرار او التناقض فان تقييدها بما هي له تكرار وبخلافه تناقض
ويتفرع عليه ما اذا قال احد لوكيله بع هذا فباعه فرد عليه بالعيب او
قال بعه بشرط الخيار ففسخ المشتري فليس له بيعه ثانيا عند القايلين

بالمرة وعندنا اذ قد امتثل بالمرة والاذن في الزايد غير معلوم فوجب الاكتفاء
بها لوجود ما هو المطلوب في ضمنها احتج القايلون بالتكرار بثلثة اوجه
الاول ان الامر والنهي اشتركا في انهما طلبان مانعان من النقيض والنهي
يفيد التكرار فكذا الامر ادارا لحق المماثلة والمصير الى الجواب عنه
بعد تسليم حكم الاصل اولا اغماضا عن الفرق بقوله والقياس على النهي
باطل لما مر ان اللغة لا تثبت بالقياس العظمى قال صاحب التنقيحات
قولهم ان هذا قياس في اللغة ضعيف فان البحث ههنا ليس في اللغة
بل اقتضاء الامر مطلقا في اي لغة اتفق اورد بان كلامه هذا يشعر بان قولهم
اللغة لا تثبت بالقياس مخصوص بلغة العرب وليس كذلك لانه عام
وثانيا متعرضا له بقوله والفارق بين الامر والنهي قائم من
وجهين احدهما ان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو يحصل بانتفائها في جميع
الاوقات بخلاف الامر فانه يقتضي ايجادها وهو يحصل بالمرة وثانيهما
ان التكرار في الامر مانع من فعل غيره من المامورات وغيرها بخلاف
النهي اذ التروك يجتمع بعضها مع بعض ويجامع كل فعل بخلاف الافعال
الثالث ان الامر بالصلوة والصوم يفيد التكرار فكذا الامر بغيرهما لعدم
القايل بالفصل والجواب ما اشار اليه بقوله والتكرار في الصلوة
والصوم مستفاد من امر خارج كفعل النبي ص والاجماع وتعليقه
بعلة توجب تكرره او غير ذلك لا من مجرد صيغة الامر وكلامنا
انما هو في مقتضاها ومما يؤيد ذلك ان الصوم يتكرر في كل عام
مرة والصلوة تتكرر في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف
كما تراه ولو كان بمعنى الامر المطلق لما كان كذلك على انه معارض بالحج
فانه امر به ولا تكرار فيه فما هو جوابكم فهو جوابنا الثالث ان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن تركه والنهي يمنع من المنهي عنه دايما فيلزم

التكرار في م

التكرار في المامور به ايضا ووجوب ما ثبت رائيه بقوله واقتضاء
الامر بالشيء النهي عن تركه مسلم اثر الترك على الضد ولم يعكس
كما فعله الحاجبي لئلا يظن ان المراد به الضد الخاص دون العام لانه مختلف
فيه لكنه اي النهي عن الترك بحسب اقتضاء الامر فان افاد
الامر الدوام في الفعل افاد النهي الدوام في الترك وان افاد الفعل
في وقت ما افاد النهي الترك في تلك الوقت ففهم الدوام
والتكرار من النهي متوقف على فهمهما من الامر فلو انعكس لزم الدور
القايلون بالمرة احتجوا بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار
فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو لم يكن للمرة لما عد ممتثلا والجواب
ما ثبت رائيه بقوله والامتثال بالمرة لا لوجب ظهوره
ان الامر فيها اي في المرة حتى يوجب ارادتها منه لاحتمال حصوله
لحصول الحقيقة المطلوبة في ضمنها فلذا يكتفى بها في الامر المعلق
على علة ثابتة عليتها بالدليل صفة كانت او شرطا كنحو السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وان كنتم جنبا فاطهروا يتكرر عند اكثر
القايلين بعدم تكرار الامر المطلق بتكررها اي تلك العلة الثابتة
بوجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر لا
غيرها اي غير الثابتة وهو الذي لا تاثير له في الحكم المستفاد من
ذلك الامر المعلق عليه كدخول الدار بالنسبة الى الطلاق في قوله
لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار فانه لا يتكرر بتكرره بل يبقى
معه على ما اقتضاه حال اطلاقه من المهية المطلقة فصل الامر
لطلب نفس الفعل فقط من غير دلالة بحسب المادة و
الصيغة على فور اي وجوب تعجيل المامور به او تراخ
اي جواز تاخيره لا وجوبه حتى لو اتى به على البدار لم يعتد به لانا لم نجد

من يقول

من يقول به وقد ادعى العلامة والعلامة الشيرازي ان من توقف في الامتثال
بالمبادرة فقد خالف فيه اجماع السلف ولذا حكم المص في الحاشية
بان ذكر التراخي استطرادي وعليه اي على عدم الدلالة على كونه لطلب
نفس الفعل المحقق والعلامة بل جميع المتاخرين وعليه الصغ
مشاهير المحققين كالحاجبي والشافعي وصاحب المنهاج والنووي
وهو الحق نعم قد يستفاد الفورية في عدة مواضع من خارج منها
دفع الزكوة والخمس لان في تاخيرهما اضرارا بالفقراء والهاشميين
وهو منفي ومنها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان في تاخيرهما
تقريرا على المعصية وانه غير جائز ومنها الجهاد لئلا يكثر المفسدة
ومنها الحج لدلالة الاخبار عليه ومنها رد السلام لقوله فحيوا باحسن
منها الى غير ذلك والشيخ ووافقه كل من قال بالتكرار لتحصيله
استغراق الاوقات على الفورية فلو اخر المكلف عصى وهم
قد اختلفوا فمنهم من قال متى لم يفعل اقتضى ان يفعل بعد ذلك
وكذلك ابدا حتى يوقع الفعل ومنهم من قال لم يوجب الامر الا ايقاع
الفعل عقيبه ثم ان هذا حكم الامر ان لم يثبت توسعه والا فهو على
التخيير بين الاتيان به في الحال والعزم به في ثاني الحال ومما يتفرع
على هذه القاعدة ما لو قال احد لغيره بع هذا فقبضه المامور واخر
بيعه مع المقدرة فتلف فان قلنا بان الامر للفور فهو ضامن
لتقصيره في الامتثال والا فلا لنا اخر وجها عن مهية فعل
المطلوب ادخاله في الوجود كما مر فلانا لا نم ان ما يستلزم
فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين
مضيقين فالكبرى غير كلية والجواب عنه ان ايجاب الضدين

فى آن واحد على سبيل التعيين مما لا يعقل فلا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم العادل نعم لو ورد الامر بهما فلا بد من حمله على التخيير والمثبت لا ينكره اذ كلامه فيما اذا وقع الامر بالشئ على سبيل التعيين وقد اشرنا اليه اتفاق للنافين منهم المرتضى رض والغزالى تحقق الذهول حال الامر بالشئ عن الاضداد الوجودية له وهو ضرورى اذ لا يلزم من الامر بالصلوة مثلا تعقل الاكل والشرب وغيرهما مما ينافيها فاين النهى عنهما لان طلب ترك الشئ او الكف عنه لا يعقل بدون تعقل ذلك الشئ كما لا يعقل بدون تعقل ذلك الترك او الكف لامتناع تصور اضافة الشئ الى غيره بدون تصور ذلك الغير وفيه انه اى النهى عن الضد الخاص مستنبط منه اى من الامر بالشئ وان لم يعتقده المتكلم كدليل الاشارة اى كما ان منطوق الكلام وهو المسمى بدليل الاشارة يستنبط منه مع ان المتكلم قد لا يكون له شعور به ولا يكون هو مقصودا وللاشك فى كونه حكما للمسيحى وقد مثل له بقوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تع وفصاله فى عامين يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه غير مقصود من الايتين وليس الكلام فى خصوصية المادة وبالنظر لما هو خارج عن مفهومه بل الكلام فى ان مقتضى الخطاب ماذا فلا يرد ان ذا لا يتصور فى خطابه تعالى فلا يضر الذهول اى ذهول الآمر عن الضد فى تعلق النهى به كما لا يضر ذهول المتكلم عن المنطوق فى كونه حكما والحاصل ان لزوم الشعور بالمطلوب مطلقا ممنوع بل انما يلزم اذا كان مطلوبا لذاته وقصدا واما اذا كان مطلوبا تبعا لا قصدا فلا يلزم الشعور

بل يستلزم

١٤٧

لما يستلزمه ويتضمنه فالكبرى غير كلية ومما يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين من ان غرض الفقيه لا يتعلق الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بمعنى كونه نهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرضه واذا كان كذلك علم ان الحق ان الامر بالشئ يستلزم النهى عما ينافيه بمعنى ان ذلك يلزم يلزم من كلام الامر وان لم يكن له شعور به فالمانعون ان نازعوا فى تسميته مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعهما معتدا به وان نازعوا فى لزوم ذلك الحكم من ذلك الخطاب فهو مكابرة صريحة مع اشتغاله ان الذهول فيما اصل هذا الاصل له من ان الامر الشرعى يستلزم النهى عن ضده لان الشارع غير غافل عنه فالصغرى ممنوعة فليتامل وللبحث من الجانبين مجال واسع اما على النافين فكما يقال يلزم عليكم اما القول بخروج الواجب عن كونه واجبا واما القول بتكليف المحال وكلاهما محال واما على المثبتين فكما يقال لو صح ما ذكرتم لكان جميع المباحات المضادة له بل ما عدا تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة وطرد هذا الحكم فى النهى ايضا لاشتراك الدليل بينهما والقول به فى النهى يستلزم القول بتحليل كثير من المحرمات كالزنا والسرقة ونحوهما وهو باطل بالضرورة وهم قد التزموا ذلك فقالوا بانه يجوز اجتماع الحل والحرمة فى شئ واحد من جهتين فمن فروع الاول لو ترك اداء الدين او رد الوديعة عند المطالبة او ازالة النجاسة فى المسجد واشتغل بالصلوة مع سعة الوقت فالصلوة صحيحة عند المانعين لتعلق النهى بامر خارج غير شرط وباطلة عند المثبتين للمسيحى من ان النهى فى العبادات لعينها او جزئها او شرطها يستلزم فسادها

الثاني لو سلم على المصلي من يجب الرد عليه فتركه واشتغل بجزء منها ينبني
صحتها وفسادها على القولين وكذا لو سكت عند استماع السلام
بقدر ما يمكنه من الرد ثم اشتغل بجزء منها والقول بصحتها مطلقا خطأ
لان رد السلام وان كان فوريا لكن لا يسقط وجوبه بالاخلال به
فورا فيكون مامورا به في وقت الاشتغال ايض فيتعلق النهي
بجزء منها قطعا الثالث لو قال لزوجته ان خالفت نهيي فانت
علي كظهر امي ثم قال لها قومي فقعدت ينبني الحكم على القولين وامثال
هذا كثيرة ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به
بان يعبر المدعى ان الامر بشيء معين يستلزم عدم الامر بضده
فيبطل اي الضد لو اتي به لوقوعه غير مامور به فلم يتحقق الامتثال
لكان اقرب مما ادعوه للاثبات فان ادلة اثباته مدخوله
كما مر بخلاف هذا فانه اذا قيل لو لم يستلزم عدم الامر بالضد
لزم تكليف ما لا يطاق وهو الاتيان بالضدين معا في آن واحد
اذ التخيير بينهما خلاف المقدر لم يرد عليه مثل ما مر لكن اثر
الاختلاف بين الفريقين انما يظهر ح في العبادات حيث
يلزمه بطلانها عند المثبتين وصحتها عند النافين بخلاف الاول
فان اثر الاختلاف على تقديره جار في غيرها ايض

فصل

في بيان ان الامر بالشيء في وقت معين هل يقتضي قضاءه
بعده ام لا ولا بد من بيان محل النزاع قبل الشروع في المقصود
فنقول اذا امرنا الشارع بفعل في وقت معين فلا يخ اما ان يكون
هناك قرينة دالة على ان الغرض لم يتعلق بخصوص الوقت اولا
اما الاول فلا خلاف في دخول القضا لكن لا من مجرد الامر بل من

الامر

الامر الخارج فكان خارجا عن محل النزاع واما الثاني فلا يخ اما ان يكون
هناك قرينة دالة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين اولا اما
الاول فلا خلاف في انه لا يدل على القضاء اصلا فلا نزاع فيه ايض
واما الثاني فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال بان القضا بامر جديد ومنهم
من قال بانه بنفس الامر الاول وفايدة الخلاف ان الامر اذا
صدر من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيه عدم القضا حتى
يصدر منه امر بوجوبه عند الاولين والاصل فيه القضاء حتى يصدر
ما يدل على عدمه عند الاخرين واذا عرفت هذا فنقول الشيخ
والاكثر من المعتزلة والاشاعرة على ان الامر بالموقت
احترز به عن غير الموقت كصلوة الزلزلة اذ لا قضاء فيه بل يكون
الفعل واجبا حين يأتي به فهو خارج عن محل النزاع وفيه اشعار بان
الوقت داخل في المامور به وقيد له بناء على ان المطلوب ايقاعه
فيه لا يكفي في وجوب قضائه لو فات اي الموقت
موسعا كان او مضيقا والاولى حذف الوجوب لئلا يتوهم
تخصيص البحث بالواجب لعدم دلالة صم الخميس
مثلا على صوم غيره بوجه من وجوه الدلالة من المنطوق
والمفهوم اذا لم يكن فيه دلالة عليه فلم يفهم منه وجوب قضائه
لا يقال قول السيد لعبده خط هذا الثوب يوم الخميس يشعر
بانه ان لم يقدر عليه فيوما اخر والظ معنى ضم الخميس والا
فعبثا لعبده لانا نقول القرينة دلت على حصول غير الخميس ايض وفيما
للخياطة وهي حاجته الى الثوب لا الى الثوب المخيط يوم كذا ودلالة
ضم الخميس على الصوم فيما بعده ان كان بحسب الوضع فلا نزاع

فلا نزاع فيها ولو سلم ذلك وان كان باعتبار ان الامر بالمركب امر باجزائه
فالصوم المطلق مامور به فان تعذر ايقاعه في الزمان المعين وجب
ايقاعه في الزمان الثاني فالجواب عنه ما سبق واحتمال اختصاص
جهة الحسن المقتضية للامر به الى بذلك الوقت كما امر
السيد عبده بلبس الفاخر في يوم العيد والاشهر في ان العبادات
قد يكون مصلحة في وقت دون غيره كما يكون مصلحة لبعض الشروط
او الصفات الا يرى ان الامساك المخصوص مصلحة في النهار دون
الليل وفي شهر رمضان دون غيره والوقوف بعرفة يكون مصلحة في
وقت مخصوص وقد جرى الوقت في المصالح مجرى سائر الشروط واذا
كان كذلك جاز ان يكون لخصوص الوقت مدخل في الايجاب له
فاذا انتفى انتفى واستدل الحاجبي على هذا المطلب بوجهين اخرين
الاول حاصله انه لو وجب الفعل بعد الوقت الاول بالامر الاول
لاقتضاه ولو اقتضاه لكان الفعل فيما بعد ذلك الوقت اداء
ايضا اما الملازمة الاولى فبينه واما الثانية فلا نه حينئذ بمثابة
ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة وهو تخيير بينهما والثاني
في هذا اذا ابرائه اتفاقا لا قضاء فكذا الثاني فيما نحن فيه وهذا
باطل اتفاقا الثاني لو وجب بالاول لزم ان يكون الوقتان متساويين
لاقتضائه احدهما لا بعينه فلا يعصي المكلف بالتاخير قصدا كما لا
يعصي بترك بعض الخصال والاتيان بالاخر وهو باطل اتفاقا
والمص ضعفهما بقوله والاستدلال بالاداء والتسوية
بين الوقتين ضعيف لان خصمه قائل بان الامر تعلق بالفعل له
وبايقاعه في وقت معين فلما فات الثاني الذي يحصل به كمال

المامور

المامور به بقي الاول مع نقص فيه فلا يلزم كون الفعل في الوقت الثاني
اداء ايضا ولا كون الوقتين متساويين في الفعل كما لا يخفى واحتج
العلامة طاب ثراه بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضاء كاليومية
وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص وبانه
سبحانه قال فعدة من ايام اخر وقال النبي صلعم من نام عن صلوة
او نسيها فليقضها اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد وفيها
نظر اما الاول فلان من قال بوجوب القضاء بالامر الاول وافق
المانعين في عدمه عند وجود ما يدل عليه فهو خارج عن محل النزاع
كما ذكرنا اولا واما في الثاني فلان دلالة الامر على القضاء اكثر فايدة
احتج المخالفون بوجوه كثيرة اقواها ما اشار اليه المص بقوله
قالوا اولا امرنا بالصوم وتخصيصه بوقت كالخميس
وذلك لان صوم يوم الخميس مركب من الصوم وايقاعه
في الخميس والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه وبفوت
الثاني لا يفوت الاول بالضرورة كما في الوجوب اذا
نسخ فانه يبقى الجواز وقالوا ثانيا الوقت كاجل الدين
فكما ان انقضاء الاجل لا تاثير له في سقوط وجوب اداء الدين
فكذا انقضاء الوقت لا تاثير له في سقوط وجوب اداء الفعل
وقالوا ثالثا يلزم اداؤه اي اداء الفعل بعد الوقت القابل
لو وجب بامر جديد لانه امر بالفعل بعد ذلك الوقت فيكون
ماتيا به في وقته لا بعده وهو الاداء قلنا صوم يوم الخميس وان
كان مركبا متعددا عقلا ولفظا لكن التعدد فيه خارجا
عن العقل يعني باعتبار ما صدق ذلك المركب عليه وهو المامور

به ممنوع لجواز ان يكون شيئا واحدا بسيطا يعبر عنه بذلك
المركب توضيحا له بل الحق هذا كما قالوا ان لكل واحد من العام و
الخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن هويتهما في ا
لخارج واحدة فلا تغاير بينهما فيه بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان
وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا فيه
وينضم اليه موجود اخر هو الناطق فيتحصل منهما مهية الانسان
ثم ينضم اليها موجود اخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد
اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها
على البعض بالمواطاة لانه يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي
لئلا يكون الحكم باتحاد الاثنين فيكذب لا يقال المحمول ان كان
عين الموضوع لزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون
هناك حمل لان المقصود من حمل العام على الخاص ان هذين المفهومين
المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم
ذلك على انا لو سلمنا تركيبه في الخارج منعنا انتفاء احد الجزئين
عند انتفاء الاخر لجواز ان يكون مشروطا بذلك الاخر فينتفي
بانتفائه لا يقال هذا مدفوع لان استلزام الامر بالمركب الامر
بكل واحد من اجزائه ظاهر وهو يقتضي وجوب كل واحد من اجزائه
وما ذكرت من انتفاء كل واحد من الاجزاء بانتفاء واحد منها ه
مرجوح فلا يمنع الظاهر لانا نقول وجوب كل واحد منها ظاهر اذا
لم ينتف واحد منها واما على تقدير انتفائه فلا نم ذلك واشتغال
الذمة بالدين مطلقا بحيث لا يكون للاجل مدخل فيه بدليل
صحة تقديم ادائه عليه وعدم اشتغال الذمة بالعبادة كذلك فارق

بينهما

١٥٠

بينهما فيقاس احدهما على الاخر مع الفارق فلا يسمع واستدراك
الفائت وهو الفعل المامور به اولا او المصلحة التي في وقته المقدر
له شرعا اولا مانع من ان يكون الفعل في الوقت الثاني اداء اذ
الاداء يشترط فيه ان لا يكون كذلك فالملازمة ممنوعة فصل
قيل المطلوب بالامر عند تعلقه بفعل مطلق غير مقيد بجزئي من
جزئياته اصلا كقولنا اضرب فعل جزئي مطابق للمهية
الكلية اما انه ليس هو بها عند تجرده عن الهويات الجزئية فلا
لانها تصدق عليه على عكس ما يقوله المنطقيون من ان الكلي مطابق
للجزئي بمعنى انه صادق عليه وفيه بحث لان قولهم المطلوب فعل
جزئي ان ارادوا انه جزئي معين فهو باطل قطعا اذ اللفظ لا يقتضي
اختصاصه به وان ارادوا انه جزئي من جزئياته لا على التعيين فالمط
وهو واحد من جزئياته كلي فوقعوا في المحذور الذي فروا منه لا هي
اي ليس المط بالامر تلك المهية الكلية لاستحالتها اي لاستحالة
وجودها خارجا لانها لو وجدت لزم تعددها كلية في ضمن جزئيات
من حيث انها موجودة في الاعيان يكون جزئية حقيقة ومن
حيث انها المهية الكلية يكون كلية وانه محال واذا استحال وجودها
في الخارج لم يجز طلب ايجادها فيه لاستحالة التكليف بالمحال اتفاقا
وفيه نظر لانه يجوز اتصافها بالكلية نظرا الى الذات وبالجزئية نظرا
الى الهويات كما لا يجوز اتصاف مفهوم واحد بالجنسية والنوعية
نظرا الى الاختلاف الجهات ثم القائلون بان المط فعل جزئي
منهم الحاجبي وانت خبير بان قوله هذا يناقض قوله الامر لا يدل
على التكرار ولا على المرة بل لطلب به الطبيعة من حيث هي وبخلاف

ما اجمعوا عليه من ان المصادر المنونة للطبيعة من حيث هي كما صرح به
صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام وتوجيه كلامه بان ما ذكره
في هذا المقام مبني على انه لما كان المطلوب هو الطبيعة من حيث
هي ولا يمكن وجودها الا في ضمن فرد كان المطلوب بالاخرة هو
فرد ما فيصير النزاع لفظيا فلا ينافي الاجماع ولا ما ذهب اليه
ليس على ما ينبغي لانه مع تعدده لا يناسب سوق كلامه حيث قال
اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للمهية لا المهية
وقيل بل المطلوب بالامر هي اي المهية الكلية لتعينه
اي جزئي بالمشخصات والمطلوب مطلق اي غير مقيد
بها فالجزئي غير مطلوب فالمطلوب هو المهية اذ لا مخرج عنها
ولك ان تعكس وتقول المطلوب غير مقيد والجزئي مقيد فالمط
غير جزئي ولك ان تقول الجزئي مقيد وما تعلق به الطلب مطلق والمطلق
لا يدل على المقيد بوجه لا يقال الامر بالمهية يستلزم الامر بالجزئي منها
لان ايجادها لا يمكن الا بايجاده فيلزم ان يكون ايجاد الجزئي مامورا
به لانا نقول ذلك مسلم الا ان الكلام في ان المطلوب اولا ما هو
والجزئي على ما ذكرتم ليس مطلوبا اولا بل ثانيا والمطلوب اولا
هو المهية ومنشاء الاختلاف في هذه المسئلة الاختلاف
في وجودها اي المهية لا بشرط ان تكون مع بعض العوارضات
وان لا تكون اعني المهية المطلقة الصالحة لان تقارن به وان
لا تقارن فمنهم من يقال بعدم وجودها فلا تطلب بالامر ومنهم
من قال بوجودها وهو الحق عند المص كما اشار اليه بقوله والحق
وجودها اي المهية لا بشرط وهي الكلي الطبيعي في الاعيان لوجود

افرادها

افرادها الا من حيث كونها جزءا منها بل من حيث انه يوجد شيء تصدق
هي عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم هكذا قيل
والاحسن ان يقال انها موجودة في ضمنها فانه اذا وجد زيد مثلا في
وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق
اذ لو لم يكن زيد موجود الفرض ان ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان
الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا ضرورة وقد صرح صاحب
الشفا بوجودها اعيانا وقال صاحب التجريد فيه وقد توجد لا بشرط
شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص ولا خفاء
في انه ظاهر بوجودها اعيانا وما قال بعض الشارحين من ان المراد
ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود ليس على ما ينبغي فان هذا
يجعل النزاع لفظيا ومع هذا الابهام ظاهر قوله وهو جزء من الاشخاص
فتطلب اي المهية لا بشرط ولما كان لقايل ان يقول المامور به
على ما قلتم هو المهية الغير المقيدة بشيء اعني المهية المطلقة والموجود
في الاعيان ليس هذه في المهية المقيدة فالماتي به غير مامور به
اجاب عنه بقوله ومطلقها لا ينافي مقيدها لان عدم
اعتبار الشيء لا يستلزم اعتبار عدمه بل مطلقها يشمله
كشمول الكلي لجزئياته ولذا قيل الامتثال بها يتوقف على ادخال
واحد من المقيدات في الوجود فيكون المقيد واجبا ايضا من
باب المقدمة والقول بان منشاء النزاع عدم الفرق
بينها اي بين المهية بشرط لا شيء وهي المهية المجردة وبلا
شرط بعيد لان الفرق بينهما جلي لا يشتبه على عاقل ويمكن
ان يق مراد هذا القايل ان لا شرط يشمل بلا بشرط شيء ولا شرط

لاشئ والمهية بشرط لاشئ غير موجودة اتفاقا قبل الاختلاف
في المهية لابشرط شئ فمن قال انها موجودة لم يفرق بين المهية
بشرط لاشئ ولابشرط شئ فمرجع المنشا اين واحد فتدبر
فصل النهي لم يعرفه لانه يستنبط من تعريف الامر بادنى
توجه ولانه يختلف باختلاف المطلوب فمتى لم يبين انه ماهو
لم يمكن تعريفه للتحريم اى يفيد حرمة المنهى عنه يعني يفيد وجوب
الانتهاء عنه وضعا لاللكراهة ولا لهما ولا للقدر المشترك بينهما
واما البواقي من المعاني التي يستعمل النهي فيها كالتحقير وبيان العاقبة
والدعا والياس والارشاد فلا تقتضيها بحسب الوضع اتفاقا
للتبادر اى لتبادر التحريم في فهم السامع اذا سمع النهي وهذا من
امارات الحقيقة والا لتوقف او فهم امر اخر ولذم العبد
عرفا على الفعل بعد قول السيد لاتفعل فكذا لغة
لاصالة عدم النقل ولنحو قوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا امرنا بالانتهاء عن المنهى عنه والامر للوجوب فيكون
الانتهاء عنه واجبا وهو التحريم فان قلت التحريم مستفاد من
خارج وهو الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي والكلام فيه قلت
العلم بالتحريم مستفاد من خارج لا نفسه وبينهما بون بعيد وهل
المطلوب بالنهي نحو قولنا لا تتحرك مثلا كف النفس
ومنعها عن الحركة وهو الذي عبر عنه صاحب المنهاج بفعل الضد
او عدم الفعل والفرق بينهما ان الثاني يقارن الاول بخلاف
الاول فانه ليس يلزم منه ان يقارن الثاني لجواز ان لا يفعل
الفعل ولم يخطر بباله الكف عنه فاندفع ما قيل من لزم الكف

ترك

ترك الفعل فلا فرق بينهما قوله ان ذهب الاكثرون منهم صاحب
المنهاج الى الاول والاقلون منهم الغزالي وابو هاشم الى الثاني حتى
للعلامة في الكتابين ذهب في التهذيب الى الاول وفي النهاية
الى الثاني فللاول عدم تاثير القدرة في الثاني اى في عدم
الفعل لانه عدم اصلي فهو حاصل قبل القدرة فلا يكون اثرا لها
فلا يكون مطلوبا لاستحالة تحصيل الحاصل فيكون المطلوب
هو الاول لعدم القائل بغيرهما وفيه نظر لان القدرة
نسبتها الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن العدم
مقدورا لم يكن الوجود مقدورا الا انه يلزم ان يكون صفة القدرة
في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة وللثاني اغلبية
الغفلة عن الاول اى عن كف النفس فان تارك الزنا
مثلا قد لا يخطر بباله مدة عمره كف نفسه عنه مع انه يعد في العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء على مجرد الترك من غير نظر الى تحقق الكف
منه وذلك دليل على ان المطلوب هو الثاني دون الاول والا لما كان
ممتثلا ولما كان المدح على مجرد الترك حسنا وهذا اظهر لان
قولنا لا تفعل ظاهر في طلب ترك الفعل وعدمه ويقتضي العدول
عنه مدفوع بما اشار اليه بقوله وتاثير القدرة في الاستمرار
اى في استمرار العدم المضاف فان المكلف يقدر ان يفعل
الفعل المضاف اليه ويوجد حقيقته فلا يستمر العدم المضاف
وان لا يفعله فيستمر فالعدم مطلوب باعتبار الاستمرار
كما مر في تعريف الحكم فصل النهي المطلق للدوام
عند الاكثر فيحمل عليه الا اذا صرفه عنه صارف واذا كان

للدوام كان للفور ايضا لان الدوام يستلزمه والمرتضى واتباعه
قالوا النهى كالامر فلا يقتضى المرة والدوام بل هو للقدر المشترك
بينهما ووافقه الغزى فى ذلك ونسب القول فى الدوام الى الشهرة
وللعلامة قولان قال فى النهاية انه يدل على الدوام وقال فى
التهذيب انه لا يدل عليه لنا استدلال السلف به اى بالنهى
على دوامه اى النهى او المنهى عنه من غير نكير فيكون اجماعا
منهم وهو حجة فى مدلولات الالفاظ واحتج بعضهم بان ترك
الفعل فى شئ من الاوقات امر عادى فلا حاجة فيه الى النهى فلولا
انه للدوام لكان صدوره عبثا والجواب ان الترك لو عاد
عادى وامتثالى والثانى انما يترتب على النهى وبه تحصيل الثواب
فلا يكون صدوره عبثا واحتج بعضهم بان النهى يقتضى منع المكلف
من ادخال المهية فى الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من
ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد ما يكون قد
ادخل تلك المهية فى الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافى
مقتضى النهى والجواب ما اشار اليه بقوله والمستدل بالمنع
من ادخال المهية فى الوجود ان عنى المنع منه دائما
مصادر لانه المطلوب والا اى وان لم يعن ذلك
بل عنى الاعم من ان يكون دائما او غير دائم لم ينفعه ذلك
الاستدلال لان قوله وهو انما يتحقق باطل لانه بالضرورة بل اللازم
على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة
عن هذا الاعتراض بان فيه نظر لان الامتناع عن ادخال المهية
انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لا يخفى

مافيه قالوا اى المرتضى واتباعه ورد اى النهى لهما اى للدوام وعدمه
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فانه للدوام ونهى الطبيب
للمريض عن اكل اللحم فانه ليس للدوام فليشترك اى فيكون
للقدر المشترك بينهما لا لهما ولا لاحدهما لاصالة عدم المجاز
والاشتراك ويقيد بالدوام نحو لا تحزن ولا تسرق ابدا
ونقيضه نحو لا تاكل السمك ولا تشرب اللبن فى هذه الساعة
بلا تكرار فى الاول ولا نقض فى الثانى قلنا قرينة التوقيت
وهى المرض قائمة فكانه قال لا تاكل اللحم فى وقت الصحة فالنهى
ههنا لعدم الدوام مجازا ونحن لا نقول بعدم جوازه بل نقول بانه
للدوام مجردا عن القراين والتصريح بما علم ضمنا تاكيدا
له شايع فالتقييد بالدوام مع افادته اياه غير منكر ولا موجب
لتكرار مردود واما التقييد لعدم الدوام فقرينة تجويز فهو
خارج عن محل النزاع ولم يتعرض له المص لان الجواب الاول
يدفعه الص فصل فى بيان مسئلتين احدهما ان النهى هل
يدل على عرف والمنهى عنه مطلقا او لا يدل عليه مطلقا او يدل
عليه فى العبادات دون غيرها والاخرى انه على تقدير عدم دلالته
عليه هل يدل على صحة ام لا ولا بد قبل الخوض فى المقصد من تقديم معنى
الفساد فنقول الفساد فى العبادات عدم الاجزاء سواء فسر بما
لا يوافق امر الشارع او بما لا يسقط القضاء كما قال الشارع لا تصم
يوم العيد فلو صمت عن قضاء رمضان او نذر او كفارة لا يقع
مجزيا فلا يقع خروج عن العهدة وفى المعاملات عدم كونها سببا
مفيدا للاحكام وثمراتها المقصد منها كنهيه ع عن بيع النقدين متفاضلا

فلو باع على وجه التفاضل لم يكن هذا البيع سببا لحل الانتفاع باحد العوضين
اذا عرفت هذا فنقول قوله النهى فى العبادات احتراز عن النهى
فى غيرها من المعاملات والايقاعات فانه لا يدل على الفساد
مطلقا سواء كان نهيا عنها لنفسها او عن جزئها او عن امر خارج
عنها لازم لها او مفارق عنها لانه لو دل عليه لدل اما بالمطابقة
او بالتضمن او بالالتزام والكل باطل فانتفت الدلالة قطعا اما
بالمطابقة لبطلان الاولين فظ لان البيع مثلا ليس موضوعا لعدم
ترتب اثره عليه ولا المعنى هو جزؤه واما بطلان الثالث
فلان شرطه اللزوم الذهنى وهو مفقود فانه لا يلزم من تصور
تحريم البيع تصور عدم ترتب اثره عليه لعينها اى الصلوة
او جزءها كالقراءة او شرطها كالطهارة تدل شرعا
على فسادها لا لغة فان وضع اللغة ربما لا يخطر بباله الاجزاء
وعدمه فليس فى لفظ النهى ما يدل عليه قطعا لكشفه اى النهى
عن قبح المأتى به لان تعلق النهى به يتوقف عند القائلين
بحكم العقل على وجود وصف نقيضه وهو القبح فهو غير المأمور
به لوجوب اتصافه بالحسن والفعل الواحد بالشخص يمتنع
اتصافه بالضدين معا واذا لم يكن مامورا به لم يكن مجزيا وهذا
معنى الفساد وبهذا القدر يتم الدليل فلا حاجة الى قوله فلا امتثال
بل الاولى تركه لئلا يرد انه قد لا يكون هناك مامور به كالنهى عن
صلوة الحائض مثلا فلا يصح ذلك التوزيع مطلقا وعلى تقدير وجوده
جاز ان يكون المأتى به متضمنا له كصوم الوصال وعدم الامتثال
ح ممنوع وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لفعل واحد جهتان

متغايرتان

متغايرتان مقتضيتان لتعلق امرين متقابلين به كالصلوة المكنونة فى الدار
المغصوبة فلا يلزم من كشف النهى عن قبح المأتى به كونه غير مامور به
اصلا والجواب عنه بان الجهتين ان تفارقتا كان الامر والنهى
متعلقين بشيئين متفارقين لا بشئ واحد وهو غير ما نحن فيه وان
تلازمتا كان لكل واحد منهما من ضرورات الاخرى واذا كان
كذلك كان تعلق الامر باحدهما يستلزم تعلقه بالاخرى لما مر من ان
الامر بشئ امر بما هو من ضروراته فاذا تعلق النهى بهذه الجهة لزم ان
يكون هناك شئ واحد هو مامور به ومنهى عنه فيعود المحذور ليس
بسديد اما اولا فلان الامر بالشئ يستلزم الامر بما يتوقف عليه
ذلك الشئ لا بما يقارنه ويلازمه كما مر واما ثانيا فلانه ليس المامور
به والمنهى عنه نفس الجهتين بل الشئ الذى ثابت جهتاه فلا يلزم
على تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهى بشيئين لا بشئ واحد
ولما كان هذا الدليل مختصا ببعضهم اشار الى دليل اخر اعم منه
و لامتناعه اى النهى مع تساوى الحكمتين حكمة الامر
وهى الجهة المرجحة للفعل وحكمة النهى وهى الجهة المرجحة للترك
سواء اريد بالجهتين الحسن والقبح كما تقوله او ترتب المصلحة
والمفسدة كما يقوله الاشاعرة فان افعاله تع واحكامه لا تخ
عندهم عن حكم ومصالح مقصودة راجعة الينا وان لم يكن
واجبا وذلك لان الحكمتين اذا تساويا تعارضتا وتساقطتا
فكان النهى عنه ممتنعا لخلوه عن الحكمة او مرجوحية حكمته
اى حكمة النهى بل امتناع النهى فى هذه الصورة اولى منه فى
الصورة الاولى لان الصحة يترجح باعتبار قدر زايد خالص

عن معارض وامتناع الصحة مع رجحانها اى حكمة النهى لخلو الفعل
عن المصلحة لسقوطها بالمعارض الذى هو اقوى منها والنهى ح
تدل على امتناعها وهو عبارة عن فساد المنهى عنه واستدل
من قال بان النهى يدل على الفساد لغة ايضا بان الامر يقتضى الصحة
والنهى يقتضى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون
النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب لا نم ان
الامر يقتضى الصحة لغة بل يقتضيها شرعا ونحن نقول بمثله
فى النهى ولو سلم فلا نم ان النقيض مقتضاهما نقيضان لجواز
اشتراكهما فى لازم واحد كتغير الحاسة من الحرارة والبرودة
ولو سلم فلا نم ان النهى يقتضى الفساد لان حكم الامر انه يقتضى
الصحة فنقيضه انه لا يقتضيها ولا يلزم منه انه يقتضى عدمها
اعنى الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
المحمول والعام لا يستلزم الخاص والشيخ ساوى العبادة
وغيرها فى الدلالة على الفساد والدليل المذكور جار
فيه اى فى غير العبادة ايضا والمباحث على الفريقين
مستظهر لكثرة جهات البحث فان له ان يقول على المخصص
لو تم الدليل المذكور على عدم دلالته على الفساد فى المعاملات
لجرى فى العبادات ايضا وعلى من عم الحكم امتناع الصحة
بمعنى ترتب الاثر على تقدير رجحان حكمة النهى ثم اذ من الجائز
انتفاء الحكمة فى ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب
اثره اعنى انتقال الملك عليه والمسئلة الثانية ما اشار
اليه بقوله وابو حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيبانى

قالوا

قالوا لا يدل النهى عن الشرعيات كالبيع والصلوة ونحوهما مما
اعتبر له الشارع زائدا على ما يعتبر فى وجوده الحسى اركانا وشرائط
مخصوصة واما ما لم يعتبر ذلك من الافعال الحسية كالقتل و
الزنا فالنهى عنه لا يدل على صحته بالاتفاق على صحة المنهى
عنه على معنى انه اذا كان امرا شرعيا لا يكون النهى عنه موجبا
لقبحه فى عينه بل يوجب قبح امر لازم او مفارق بحيث يمكن
ايقاعه على وجه شرعى وان كان ناقصا فقيل بالتوارب حتى
انه ينعقد عنده نذر صوم يوم العيد ولو صام خرج به عن
العهدة الا انه يجب عليه القضاء اذا افسد او ترك والا
اى وان لم يكن صحيحا لامتنع شرعا ولا يتصور له وجود شرعى
واذا امتنع فلا يمنع بالنهى عنه كما لا يمنع الاعمى عن الابصار
لان التكليف للابتلاء والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان
المنهى عنه يتصور وجوده من المكلف باختياره ليقع مبتلا بين
ان يفعل فيعاقب او يكف فيثاب ولكان المنهى عنه كالصوم
فى قوله لا تصم فى العيدين مثلا غير الامر الشرعى لان
الشرعى المعتبر هو الصحيح لان الفاسد كالامساك المطلق
فى العيدين وهو معنى لغوى لا الصوم الشرعى الذى
هو امساك مخصوص مع النية واللازم بط للاجماع على انه لو
امسك فيهما بغير نية لما اثم ولوجوب حمل اللفظ فى الشرع
على معناه الشرعى والجواب عن الاول انه ان اريد
بالامر الشرعى المسمى به شرعا وان لم يكن ماخوذا مع شرائطه
فالملازمة الاولى ممنوعة لان النهى يتعلق ح بذات الفعل

فقط وعدم صحته لانتفاء شرايطه لا لوجب امتناعه لجواز وجوده
وهو مشتمل عليها وان اريد به الشرعي المعتبر المقترن مع جميع
الشرايط الوجودية والعدمية فهي وان كانت مسلمة باعتبار
ان النهي ح يتعلق بايقاع الفعل فلو لم يكن الايقاع صحيحا
كان ممتنعا لكن منعنا الملازمة الثانية وهي قوله فلا يمنع وقلنا
امتناعه اي المنهي عنه لهذا المنع الذي حصل بالنهي لا لمنع
اخر سابق عليه وهذا ليس بممتنع كما في تحصيل الحاصل انه
اذا كان للحاصل بهذا التحصيل لم يمتنع وفيه ان الماخوذ مع
جميع الشرايط لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا بالذات اذ المانع
لصحته على هذا التقدير ليس الا ايقاعه فلو كان ايقاعه منافيا
لما كان عدمه شرطا لتحقق مسماه الشرعي والماخوذ مع جميع
الشرايط التي من جملتها عدمه ممتنعا بالذات قطعا فلا يمنع
اصلا لا بهذا المنع ولا بغيره فان ذلك مثل النهي عن الصعود
على السماء بل هذا اقرب لان الصعود غير ممتنع لذاته فالاولى
منع الملازمة الاولى بمنع انحصار الشرعي في الشرعي المعتبر فليتامل
والجواب عن الثاني بالمنع والنقض اما الاول فاشار اليه
بقوله والشرعي غير منحصر في المعتبر وهو الصحيح المجتمع للشرايط
بل المراد به هنا ذو الصورة المعينة اي ما سماه الشارع
صوما وصلاة مثلا وان فسد لفقدان جملة من شرايطه
فالملازمة ح ممنوعة لان الصحة اخص من الشرعي وانتفاء الاخص
لا يوجب انتفاء العام على انه لو انحصر الشرعي في المعتبر لكان لبطلان
اللازم ممنوعة وقيل يلزم مع ذلك ان يكون الشرايط

الوجودية والعدمية اجزاء الامر الشرعي اذ الشرعي المعتبر هو المقرون
بجميع الشرايط وهو باطل بالاتفاق وقد يجاب عن هذا بان المعتبر
هو المقيد لا المجموع واما الثاني فاشار اليه بقوله مع النقض
اجمالا بصلوة الحائض المنهي عنها بقوله صلعم دعي الصلوة ايام
اقرائك فانه بمنزلة ان يقول لا تصلي فيها مع انها لو صلت
لم يكن صحيحا بالاتفاق وحملها على المعنى اللغوي وهو الدعاء متعذر
لعدم وقوع النهي عن الدعاء اتفاقا وهذا مما يؤيد المذكور لان المراد
بالصلوة ليس الصلوة الشرعية لفقدان شرطها وهو الطهارة
وبيع الملاقيح وهي الاجنة في البطون فانها لو بيعت لم
يكن صحيحا فلو دل النهي على الصحة لزم اما القول بصحة ما وقع الاتفاق
على عدم صحته واما الاعتراف بتخلف الدليل عن المدلول واللازم
بكلا قسميه باطل فقد يجاب بان دلالة النهي على الصحة ظاهرة لا قطعية
فقد يتخلف عن النهي لمعارض راجح كما في دلالة الامر على الوجوب
والنهي على حرمته

المطلب الثاني في العام والخاص

لما كان العام اصلا للتخصيص لان الخاص عام مع قيد تخصيصه ببعض
افراده وكان حصوله وجوده بخلاف الخاص قدم حده وما يتعلق
به فقال قيل القايل هو ابو الحسين البصري العام هو اللفظ
وهو كالجنس لشموله العام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني
الكلية الشاملة لجزئياتها فانها غير متصفة بالعموم عنده حقيقة
وان اتصفت به عند الاشاعرة القايلين بالكلام النفسي
والفعل فانه لا عموم له اذا كان مثبتا لا بحسب الاقسام والجهات
ولا بحسب الزمان والمكلفين المستغرق لما يصلح اي لكل

اللفظ له من المعاني واريد بالاستغراق معناه اللغوي وهو ان لا
يخرج شيء من المتعدد الذي يمكن ان يفيده اللفظ فلا يلزم من
تعريف العام الاصطلاحي به تعريف الشيء بنفسه وبه يخرج المضمرات
والنكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا وعددا كانت
النكرة او غيره فان رجلا مثلا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا
بطريق البدل وينقض عكسا بالمسلمين والرجال ونحوهما
من الجموع المعرفة باللام المتناولة لكل فرد فرد ان اريد
بالموصول الجزئيات اي جزئيات مفهوم ذلك اللفظ
لان عمومية كل واحد منهما باعتبار شموله لاجزائه كما هو الحق لا
باعتبار شموله لجزئياته من الجموع المتعددة فلا يصدق عليه الحد
فلا يكون جامعا و ا بالرجل وكل رجل ونحوهما من المفرد
المستغرق ان اريد به الاجزاء لان عموميتهما باعتبار
جزئيات من افراد الرجل لا باعتبار الاجزاء فلا يصدق الحد
عليهما فلا يكون جامعا واذا بطل ارادة خصوص احد هذين
الامرين فتعين ارادة الاعم الشامل لهذا وذاك
فانتقض طردا بزيدين وزيدين ونحوهما من المثنى
والمجموع المنكرين والمجمل نحو ضرب زيد عمرا وعشرة
وامثالها فان كل واحد من هذه الالفاظ وان لم يكن مستغرقا
لما يصلح له من الجزئيات بل يتناوله تناول احتمال لكنه مستغرق
لما يصلح له من الاجزاء فيصدق الحد عليه بهذا الاعتبار مع انه ليس
بعام وانت خبير بان هذا كما يرد على تقدير الاعم يرد على
تقدير الارادة بالاجزاء فقط فلا يكون مختصا بارادة الاعم

كما يشعر

كما يشعر به ظاهر كلامه وقد السيد د اي هذا الحد بتجاوزات الاول
ان المراد بالموصول الجزئيات وعموم الجمع انما هو باعتبار تناوله
للجماعات لا الاحاد ورد هذا بانه خلاف التحقيق اذ التحقيق
ان الجمع كالمفرد المعرف عمومه باعتبار شموله للاحاد ففي نحو لا
احب الظالمين ينتفون لا عدم محبة احد من الظلمة ابتداء
من غير خطور الجموع ببالهم الثاني ان المراد بالجزئيات ما يكون
جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ او ما اشتمل عليه ذلك
اللفظ حقيقة كالرجل والمسلمين او حكما كالنساء لانه بمنزلة
الجمع للفظ يرادفه المراءة الثالث ان اللام يبطل معنى الجمعية
فيصدق على الرجال والمسلمين انهما يستغرقان جميع جزئيات
مفهومهما بعد دخول اللام وزاد الفخري في هذا الحد قوله
لئلا يختل طردا بالمشترك اذا استعمل في جميع معانيه
فان صلوحه لها انما هو باوضاع متعددة لا بوضع واحد فلولا
هذا القيد لدخل في حد جميع مع انه ليس من افراد المحدود
وكذا يخرج به اللفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي والمجازي وفيه
نظر اما اولا فلان المشترك على تقدير جواز استعماله في معانيه
وان كان مستغرقا لها لكنه لا يستغرق لجميع ما يصلح له لانه يصلح
لكل واحد واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا
الحقيقة والمجاز فهما يخرجان بالقيد الاول واما ثانيا فلان المراد
بالموصول ان كان ما وضع اللفظ بازائه حتى يكون العام عبارة
عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع واحد كان باطلا
بالضرورة لاستحالة ان يكون اللفظ موضوعا لكل واحد من المعاني

المتكثرة على الاستقلال بوضع واحد ولان اللفظ اذا دل على الماهية مع جميع
جزئياتها كان عاما بالاتفاق وان كان المراد به جزئيات مدلول
ذلك اللفظ فلا حاجة الى قوله بوضع واحد لاخراج المشترك
فان مدلولاته ليست جزئيات لمدلوله بل كل واحد منها مدلوله
بالاستقلال وانما احتمل الوجهين هذا القيد لان اللفظ عنده
لا يصلح لاطلاقه على معناه الحقيقي والمجازي ولا الاطلاقه على معنييه الحقيقيين
وقد يقال عكسا ايضا فان القوء مثلا اذا قصد به جميع
الاطهار كان عاما في ذلك المقصد مع انه غير مستوفق لجميع ما
يصلح له لانه غير شامل الجزئيات الحيض مع انه صالح لها فلو لا
التقييد بهذا القيد لما صدق عليه حد العام مع كونه عاما فلزم
ان يكون الحد غير منعكس الغزالي العام هو اللفظ خرج به
غيره مما ذكرناه الواحد خرج به الالفاظ المركبة الدالة على معان
موذاتها نحو ضرب زيد عمروا ويمكن اخراجها بالثالث لان
دلالتها على شيئين انما هي من جهتين لا من جهة واحدة ومنه
قيل ان تقييد اللفظ بالواحد مما لا يحتاج اليه الدال خرج به
المهملات وفيه نظر لانه ان اريد بالدلالة المطابقة خرجت به
المركبات فلا حاجة الى الواحد وان اريد بها ما يعم منها ومن
التضمن دخل في الحد مثل الانسان والعشرة وغيرهما مما له مدلولات
لتضمنه من جهة واحدة خرج به المشترك باعتبار مفهومه
لان دلالته عليهما من جهة وصفين و دخل باعتبار جزئيات
كل واحد منهما على شيئين فصاعدا خرج به المفردات
مثل زيد ورجل في الاثبات ونقض عكسا بالموصول

لانه

لانه بصلته عام وليس لفظا واحدا والمستقبل فانه عام شامل لكل
مستقبل ومدلوله ليس لان الشيئية تساوق الوجود وطردا
بالمثنى والجمع المجرد عن اللام والاضافة فان الحد يصدق
عليهما مع انهما ليسا من افراد المحدود وكذلك ينتقض طردا بنحو
الرجال اذا اريد بها قوم معهود من ثلثة او ما فوقها وقد
يصلح بتكلفات فيجاب عن الاول بان الموصول وحده عام والصلة
خارجة رافعة لابهامه ولو سلم فالمراد بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد
المعنى كالرجل فانه لا يختلف ما اراده الاخرى اي فرد منه ولا اختلاف ان
الموصول مع صلته كذلك فان قولنا الذي يأتيني فله درهم لا يتغير
بتعدد الاتي من زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات وقد يجاب
عنه بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا نشك ان الموصول مع صلته
ليس بجملة بل هو جزؤها فيصدق الحد عليه وعن الثاني بان المستقبل
شيء في اللغة فان الشيء عندهم اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه وان لم يكن
شيئا بالمعنى المتنازع فيه في الكلام وهو كونه ثابتا متقررا في الخارج
منفكا عن صفة الوجود وعن الثالث بان المراد بشيئين فصاعدا
جزئيات مفهوم العام وتناول المثنى للجزئيات تناول احتمال
لا تناول دلالة فلا يصدق الحد عليه وقد يجاب عنه بان المثنى يدل
على شيئين فقط لا على شيئين فصاعدا او بناء هذا الجواب على ان
قوله فصاعدا معطوف على محل المجرور قبله كما في قوله يذهبان في نجد
وغورا غائرا فالعام ح ما دل على شيئين وعلى ما فوقهما ايضا والمثنى
لما لم يدل على ما فوق الاثنين لم يرد على التعريف المذكور ولا يرد عليه
ان الفاء يؤذن بالتعقيب وهو فاسد لان الفاء للاشارة الى

التقدم الطبيعي لان فهم ما فوق الاثنين يتوقف على فهمها من غير ان
يكون الموقوف عليه علة للموقوف نعم يرد عليه انه لا حاجة ح الى
الثنين فصاعدا فالاولى تبديله بالكثير والمص اجاب عنه بان الغزالي
يلزم عمومية المثنى واورد عليه انه لم يقل بعمومية حيث حصر صيغ العموم
في خمسة والمثنى ليس شيئا منها ويمكن دفعه بانه قال بعمومية جمع
المنكر ولا فرق بينه وبين المثنى وعن الرابع بانه يلزم ان جمع المنكر
والمعهود عام فلا يرد عليه ذلك على انه لو لم يلزمه لامكن دفعه
بما ذكرنا اولا فليتامل للحاجبي ما وهو اعم من اللفظ فان
العموم عنده فان العوارض من عوارض المعنى ايض ويدخل فيه الموصول
مع الصلة دل على مسميات وهي يعم الموجود والمستقبل ويخرج
المفردات والمثنى نحو زيد وزيدين وفيه شئ وهو انه لا فرق
بين زيد وعشرة في ان لكل واحد منهما مسميات تضمنية فكما
خرج الثاني بقيد الاشتراك كك الاول فاخراج احدهما بهذا القيد
والآخر بالمسميات تحكم وقد يوجه ذلك بان المسميات
في العشرة اظهر لانها مركبة اعتبارية ليست لها وحدة حقيقية
بخلاف زيد فانه مركب حقيقي له وحدة حقيقية حتى ذهب
بعض الناس الى ان ليس له اجزاء بالفعل اصلا باعتبار امر
اشتركت تلك المسميات فيه اي في ذلك الامر وهو يحمل على
كل واحد منها حمل الكلي على جزئياته وذلك الكلي قد يكون معنى حقيقيا
للعام وقد يكون معنى مجازيا كما في عموم المشترك بين مفهوميه
فانه باعتبار معنى مجازي وهو المسمى به وكذا العموم في جمع الموف
باعتبار الآحاد فانه ايض باعتبار معنى مجازي وهو ما يسمى باسم

جنسه

جنسه المفرد مطلقا قيد لذلك الامر ويمكن ان يجعل قيد الدلالة بل
هو اولى وفيه انه يخرج عن الحد النكرة المنفية لان عمومها ثبت بالقرينة
والجواب بان النكرة نفسها تدل من غير شركة النفي والنفي قرينة
لكون دلالتها عامة لا يخفى ما فيه ضربة اي دفعة واحدة وهو قيد
للدلالة وقال الحاجبي يخرج باشتركت عشرة بالنظر الى آحادها
لان دلالة العشرة عليها ليست باعتبار امر مشترك بينها وهو مفهوم
العشرة فان آحادها اجزاء لها لا جزئيات فلا يصدق على كل واحد
منها انه عشرة ومطلقا المعهودة يدل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين ويشكل هذا بالجمع المضاف
مثل علماء البلد فانه عام وهو مع قيد التخصيص وقد يجاب فيه بان
المشترك فيه هو المضاف من حيث انه مضاف وهو في هذا المعنى
مطلق بخلاف المعهود فان فيه مشتركا فيه وهو مقيد بالعهدية
فليتامل وليضربة رجل فانه يدل على مسمياته على البدل
لا دفعة ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض طرده
بمسميات ونحوها من الجموع المجردة فانها داخلة في الحد مع انها
ليست من افراد المحدود عنه وقد يذب عنه بتعسفات
كما يق المراد بالمسميات اعم من الجزئيات الدال ومن اجزائه
وجمع المنكر باعتبار اجزائه يخرج بقيد المشترك وباعتبار جزئياته
بقيد ضربة لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجموع وقد
يق المراد بالمسميات الجزئيات فالعام ح ما دل على جميع
جزئياته وجمع المنكر ليس بهذه المثابة وفيه انه لا حاجة ح الى
قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة لا يتناول جميع جزئياته

وانه لا يتناول الجميع المعرف فان عمومه انما هو باعتبار اجزائه
عند المحققين ويمكن دفعه بما مر قال العلامة في النهاية والاقرب
ان العام هو اللفظ الواحد فدخل فايدة القيدين المتناول
بالفعل لما هو اي ذلك اللفظ صالح له خرج به النكرات
بالقوة لا حاجة اليه لان صلوح التناول انما يكون بالقوة مع
تعدد موارده اي ذلك اللفظ خرج به الدال على معنى
واحد كالشمس ويرد سبق الصلوح العموم وعدم
امكان اجتماعهما في لفظ فلا يصح تقييد حصول احدهما بحال
حصول الاخر مع انتقاض عكسه بالاطفال وعلماء
البلد والموصولات كالذي باتي وباسماء الشرط كمهما
تاكل لتناولها فوق ما لا يتناول لم فعلا من الشيوخ والجهال
وملوك الشرق والغرب ويمكن توجيهه بتكلف
بان يقال صدق الفاعل على الشيء لا يتوقف على اتصافه باصل الفعل
بالفعل فمعنى ما هو صالح ما كان صالحا له ثم المراد به ما صح اطلاق
ذلك اللفظ عليه حقيقة ولا يبعد ان يقال هو اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه نحو الرجال ولا
رجال او جزئياته نحو الرجل ولا رجل ولا ينتقض طرده بالمثنى
والجمع المنكر والمعهودين والعشرة ونحوه لان وضع كل واحد
منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة على معانيها
واستغراق الاجزاء انما يحصل تبعا وضمنا فصل صيغ العموم
اي التي يدعى العموم فيها حقايق فيه فقط المراد انها تدل على
كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو وتظهر

الفايدة

الفايدة فيما اذا حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد
ولا يعتبر في حصول الحنث مصاحبة الجميع كما في الخصوص فقط ولا
فيه ايضا كاسم الشرط نحو مهما واينما و الاستفهام نحو من وما
فانه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر
عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر
والموصول الذي ليس للعهد نحو من وما والذي وانما قدم هذه الثلثة
على البواقي لان العمومية انما تثبت لها بنفسها من غير قرينة بخلاف
البواقي لانه اقترن بها ما يوجب عمومها واسم الجنس المعرف
احترز به عن المنكر بلام اي بلام الجنس او العموم دون العهد
مثل يا ايها الناس اعبدوا واحتج العلامة وابو هاشم على عدم عمومية
او لا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز تاكيده
بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولو كان للعموم لصح كما صح
جاء الرجال كلهم والجواب ان القرينة قائمة في الاولين
والثالث اللفظي مقصود في الاخير ثم ان عدم جوازه بالنظر الى
ظاهر اللفظ واما بالنظر الى تضمن كل فرد الدلالة على جميع الافراد
بالقياس جواز ذلك وكان قول الاخفش الدينار الصفر والدرهم
البيض بناء على هذه الفايدة وقد لاح من هذا بطلان ما حكم به العلامة
من مجازية هذا القول او مضافا اذا لم يكن الاضافة للعهد
والجمع ومثله حكم اسم الجمع كذلك نحو العلماء او علماء البلد
حكموا بكذا وهو بدون التعريف او الاضافة لا يعم خلافا للجبائي
وانما قدمها على الاخيرة لافادتهما العموم مع القرينة في الاثبات
وفي هذا المقام نظر لان المعرف بلام الجنس مفردا كان او جمعا

انما يكون حقيقة في الحقيقة ومجازا في الاستغراق على ما قرر في علم المعاني
فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن اشكال والنكرة المنفية
مطلقا سواء كان النفي صريحا او ضمنيا وسواء باشر النافي لفظها او
عاملها نحو لا رجال في الدار وهل تعلم له سميا واحترز بالمنفية عن المثبتة
فانها ليست للعموم عند المحققين الا بالقرينة عرفا نحو حرمت عليكم
امهاتكم حيث يراد بها تحريم جميع الاستمتاعات واذا وقع الجمع
المنكر مثبتا ولم يفد العموم عرفا حمل على اقل مراتبه خلافا للجبائي حيث
ذهب الى انه للعموم وههنا بحث لان النكرة في سياق النفي انما
يدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث العموم بمعنى كونها
حقيقة فيه لا يخلو عن مناقشة وقيل حقائق في الخصوص
المراد به بعض ما تناوله اللفظ وهو مفهوم شامل لابعاض متكثرة
فلا يلزم عليهم استبعاد تعدد الاوضاع كما فيه اي لا في العموم
فقط او لا فيه ايضا ففي الكلام اشارة الى مذهبين وهنا مذهب آخر
وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد قوليه ووافقه القاضي ابو بكر
ولم يشر اليه المص لعدم الاعتناء به لنا استدلال السلف بها
عليه من غير نكير فيكون اجماعا منهم وان كان سكوتيا وهو
كاف في اثبات مدلولات الالفاظ اما الاستدلال فمنه احتجاج
فاطمة رض على ابا بكر حين منعها في توريثها من ابيها فدك بقوله الله تع
يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر
الى تخصيصه بما رواه عن النبي صلعم وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ومنه احتجاج علي رض في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تع
او ما ملكت ايمانكم ومنه احتجاج ابن عباس في تحريم نكاح المرضعة

لقوله

لقوله تع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضاء الله اولى من قضاء ابن
الزبير ومنه احتجاج ابي بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله ع
الائمة من قريش وسلم منه الانصار ولولا العموم لما تم ذلك
الاحتجاج اذ يبقى التقدير بعض الائمة من قريش وهو لا ينافي
طلبهم ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قضية قتاله مانع الزكوة
انا امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
فقد حقنوا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره بل عدل
الى تخصيصه بالاستثناء وقال اليس قال الا بحقه والزكوة من حقه
فدل هذا على انهما فهما من الناس العموم في وجوب قتالهم قبل
ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده ومنه احتجاجهم على اليهود حين
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء بقوله تع ومن انزل الكتاب
الذي جاء به موسى فلو لم يكن قول اليهود مفيدا للسلب الكلي لما كان
هذا الايجاب الجزئي صالحا للرد والتكذيب وامثال هذا اكثر من
ان يحصى واعترض بان فهم العموم جاز ان يكون مستندا الى
القراين واجيب بان التجويز لا ينافي الظهور والا لامتنع اثبات
مدلول اللفظ وللاتفاق في كلمة التوحيد على انها لنفي
جميع الالهة غير الله تع فلو لم يكن النكرة في النفي للعموم لما اتفقوا
عليه وللجعالة نحو من رد ضالتي فله كذا الظهور ان ليس
المراد به خصوص احد دون غيره وللحنث لا اضرب احدا
اذا ضرب واحدا وللكذب فيما ضربت احدا بعد ما ضرب
زيدا وقضية ابن الزبعرى بكسر الزاء وفتح الباء وسكون
العين والالف المقصورة وهي انه لما نزل قوله تع وما تعبدون

في ص

من حرّ ان الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا فاتاه وقال
يا محمد اليس قد عبدت الملئكة والمسيح فتمسك بعموم ما ولم
ينكر عليه ع بل خطاه في ادخال ما ليس يفيد لهذا العام فيه بقوله
ما اجهلك يا غلام بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون احتج من قال بانه للخصوص اولا بان ارادة الخصوص
متيقنة سواء وضع اللفظ له او للعموم لانه اما كل المراد او بعضه
بخلاف ارادة العموم فانها مشكوك فيها لجواز ان يكون اللفظ
للخصوص فلا يكون العموم شيئا منهما فجعله للخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك فيه والجواب ما اشار اليه بقوله
وتيقن ارادة الخصوص غير ناهض لان تيقن الارادة
لجزء من الكل لا يقتضي منع الوضع للكل الا يرى ان الخمسة متيقنة
الارادة من العشرة ولا يقتضي هذا ان يكون العشرة حقيقة
في الخمسة ولان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم من اللفظ
فحمله على الخصوص وترك بعض الافراد توجب مخالفة الامر
والنهي والاحوط اولى وفيه هذا انما يتم في صورة الايجاب
والنهي واما في صورة الاباحة فالامر بالعكس لئلا يفضي الى الحرام
وثانيا بانه قد اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظ يقتضي حقيقة كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز الذي هو خلاف الاصل والجواب
ما اشار اليه بقوله والمثل المشهور لا يفيد

لان حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انه حقيقة في الاقل
وقد بينا قيام الدليل عليه ولان احتجاج خروج البعض عنه الى التخصيص
لمخصص ظ في انه حقيقة في العموم ومجاز في الخصوص على انه دليل لنا
لان الظ من اطلاق العام هو الحقيقة والتاويل خلافه احتج القائلون
بالاشتراك بان تلك الصيغ تستعمل في العموم تارة وفي الخصوص
اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك
والجواب ان الاشتراك قد عارضه المجازية في الخصوص والمجاز
خير من الاشتراك لما مر فوجب ترجيحه عند التعارض

فصل اقل مراتب صيغ الجمع اشار باقحام الصيغ الى ان
النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في المركب
من ج م ع فانه تطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا و
ما وقع اخبارا عنهما من صيغ الجموع كما في قوله تعالى نحن خلقناكم
وانا معكم مستمعون فانه للمتكلم مع الغير وان كان ذلك الغير
واحدا او ربما يطلق على الواحد تعظيما له ثلثة حقيقة وهو
المشهور بين المحققين منا ومن المخالفين لا اثنان كما ذهب
اليه جماعة منهم الغزالي فلا يصح اطلاقها عليهما الا مجازا ونقل عن
الشافعي وابي حنيفة انها لا تطلق عليهما مجازا ايض ونقل عن
الامام انه قال في البرهان يجوز اطلاقها مجازا على الواحد ايض لنا
تبادر الزائد عليهما عند اطلاقها بلا قرينة وذلك دليل
على انها حقيقة فيه دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز ان يتبادر
غيره احتج المخالف اولا بقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
بالاخوة ما يتناول الاثنين لانهما يحجبان ايض اجماعا والدليل في الاطلاق

فيه واما عقلي او شرعي او لغوي فالاول كالحيوة للعلم والثاني كالطهارة
للصلوة والثالث مثل ان دخل الدار في قولنا اعطه درهما ان
دخل الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان
ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو جزاء وهو تخصيص
الاحوال فان الامر بالعطية مثلا مع الاطلاق يقتضيها على كل حال
ومع الشرط تخصص بحال معينة ثم انه اما ان يتحد او يتعدد واذا
تعدد جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول كل واحد منهما فهذه
ثلثة يتصور مثلا في الجزاء فيحصل باعتبار الازدواج بحسب
الاتحاد والتعدد بدلا او جمعا تسعة والثلثة الكل مع حكمه واضحة
فان قلت الشرط لا يقتضي وجوده وجود المشروط كما صرحت به
وقد نرى كثيرا ما انهم يحكمون بوجود المشروط عند حصول شرطه
قلنا الشرط اللغوي يستعمل غالبا فيما يستتبع وجود المشروط
وهو الشرط الاخير فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب
والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل اكرمك ان تأتيني
علم منه ان اسباب الاكرام شروط حاصلة الا الاتيان فاذا
وجد وجد والا فلا والصفة مثل اكرم بني تميم الطوال تخصص
بنو تميم ببعضهم وهو الطوال ولولا تلك الصفة لعم الطوال
والقصار وهي قد يكون وجودية وقد يكون عدمية وقد يقع
بعد امر واحد وقد يقع بعد امور متعددة مثل اكرم بني تميم
ومضر وربيعة حكم عودها الى الجميع او الى الاخير سيصرح بانه حكم
الاستثناء والغاية وهي طرف الشيء ونهايته ولها صيغتان
حتى والى مثل اكرم الناس الى ان يجهلوا او حتى يجهلوا وحكم

مابعدها

ما بعدها مخالف لما قبلها والا لكانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها
غاية هف نعم قد يشاركه في الحكم بالتبعية اذا لم يكن تمييزها لمفصل
معلوم كما في غسل اليد ثم ان كل واحد من الغاية وما قيد بها اما ان
يتحد او يتعدد فاما على الجميع او على البدل فيأتي الاقسام التسعة
كما في الشرط واعلم ان حتى قد يأتي لتأكيد العموم وتقويته نحو
جاء الحاج حتى المشاة وتصدق باموالة حتى الثياب والفرق يظهر
بقرينة المقام ط وباخراج فرد من ذلك العام وبدل البعض نحو
اكرم العلماء الفقهاء منهم وانما قيده بالبعض لان غيره من انواع
البدل لا مدخل له في التخصيص والاستثناء المتصل نحو ضرب
القوم الا زيدا وانما قيده بالمتصل لان المنقطع لا تاثير له في
التخصيص ولو لم يقيده به لفهم منه المتصل ايضا لان الاستثناء
حقيقة فيه عنده او منفصل مستقل بنفسه وهو بغيرها
اي بغير الخمسة المذكورة كالحس والعقل والسمع اما الاول فكقوله
تعالى واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والشمس والقمر
مثلا والحس خصصه بغيرها ومنهم من لم يعده من المخصصات
لان الحاكم انما هو العقل والحس آلة له واما الثاني فكقوله تعالى خالق
كل شيء فالشيء عام يتناول ذاته سبحانه ويعلم بضرورة العقل انه
ليس خالقا لذاته وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فالناس
عام يتناول الصبي والمجنون ويعلم بنظر العقل انهما ليسا مرادين لانتفاء
شرط التكليف واما الثالث فكقوله صلعم فيما سقت السماء العشرة
فما عام يتناول خمسة اوسق وما دونها وقد خصص بقوله ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة وسيتكلم المص عن احكام هذا القسم

تفصيلا واعلم انهم قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل انه واحد وقيل ثلثه وقيل اثنان وقيل جمع يقرب من مدلول العام وقيل بالتفصيل وهو ما اشار اليه بقوله ويجوز اي التخصيص في الاخيرين اي الاستثناء والبدل الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها لان البدل هو المقصود والاسناد في الاستثناء بعد الاخراج فله اختيار ما شاء واخراجه بشرط عدم الاستغراق لئلا يصير نسخا وفي غيرهما بمتصل وهو الثلثه الاول او بمنفصل واقع في محصور وهو ما يمكن عده ببادي النظر ولا يكون له قدر معين قليل لم يعينوه بل احالوه الى العرف الى اثنين نحو اكرم الناس ان كانوا علماء وكل الناس جاهل الا اثنان وقيل كل زنديق اذا قتل اثنين وهم خمسة مثلا وفي غيره اي غير القليل وان كانوا محصورا ان بقي جمع يقرب من مدلوله قبل التخصيص بان يكون اكثر من النصف حسا او عرفا فلا يصح اكرم العلماء ويفسر بزيد وعمرو وهم سبعون ولا كل اهل المصر جهال ويفسر باربعة وهم الف لنا على الدعوى الاخيرة لو قال رايت كل من في البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة يحكم بذلك اهل اللغة وذلك دليل على امتناعه لغة فوجب ان يكون الباقي قريبا من مدلول العام وفيه نظر وفي هذا المثال اشعار بوقوع التخصيص في الاخبار ايضا ومن خصه بالاوامر ليس له سند يعتد به قال المرتضى بل هو في الاخبار اظهر لان التخصيص هو ان يريد المتكلم بعض ما يتناوله اللفظ وهذا المعنى قيامه في الاخبار اظهر من قيامه في غيرها وليس للمخالف ما يعول عليه وما ذكروه من الادلة كله مدخول ولا نطول الكلام بذكره والقاعدة

فروع كثيرة لا يخفى على المتامل فصل العام المخصص بالمبين نحو اكرم العلماء الا زيدا حجة يجوز التمسك به في الباقي من الافراد عندنا اجماعا بخلاف المخصص بالمجمل نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه ليس بحجة لان اي بعض فرض يجوز ان يكون هو المستثنى فلا يحصل الظن بالباقي وللمخالف خمسة اقوال اولها انه حجة ان خصص بمتصل والا فلا وثانيها انه حجة ان كان منبئا عن الباقي قبل التخصيص مثل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي وينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه كانبائه عن الذمي والا فلا مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق قدر النصاب من الحرز وثالثها انه حجة ان لم يكن قبل التخصيص محتاجا الى بيان ولا يكون فيه اجمال بوجه كالمشركين فانه بين والا فلا مثل اقيموا الصلوة فان الصلوة يحتاج الى بيان قبل اخراج صلوة الحايض مثلا لاجمالها في الكمية والكيفية ورابعها انه ليس بحجة اصلا وخامسها وهو امثلها انه حجة في اقل الجمع وهو ثلثه او اثنان على الرايين فاذا قيل اكرم السادة الا فلانا عد ممتثلا باكرام ثلثة منهم او اثنين لنا ان العام قبل التخصيص حجة في الباقي والزايد بالاتفاق فيكون بعده حجة في الباقي لان الاصل بقاء ما كان على ما كان عليه الا ان يوجد معارض والاصل عدمه وما ذكروه من الدلايل كله مدخول له واحتجاج السلف به اي بالعام المخصص بمبين كما مر فيه اي في الباقي بلا نكير فيكون ذلك اجماعا منهم وهو حجة في مدلولات الالفاظ وهذا ينتهض حجة على الجميع كالاول لو ثبت احتجاجهم بجميع انواع المخصص والا فلا وعصيان

العبد اذا قال له السيد اكرم العلماء الا فلانا باهمال الكل اى كل
الباقى وان كان باهمال واحد منه وهذا يدل على كونه حجة فيه ومنع
ذلك مكابرة وانت خبير بان هذا الدليل لا ينهض حجة على الثانى
والثالث لان العلماء مبنى عن جميع جزئياته ومن الالفاظ
الظاهرة ولكن هذا لا يضر لانه مناقشة فى المثال واستدل
بانه لو لم يكن حجة فى الباقى لكان افادته له موقوفة على افادته
للاخر بالضرورة واللازم باطل لانه ان عكس لزم الدور والا
لزم الترجيح بلا مرجح وهو التحكم ولما لم يكن هذا مما ارتضاه المص
رده بقوله لا للزوم الدور اى ليس حجة فى الباقى للزوم
الدور على تقدير التعاكس او التحكم على تقدير عدمه لانه
دور معية وهو ان يكون التوقف من الطرفين لا بطريق
التقدم كتوقف كل من الابوة والبنوة على الاخرى وتوقف كل من
اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وما نحن فيه من هذا القبيل
اذ لا تقدم لدلالة البعض على دلالة الاخرى وهذا ليس بمحال
والمحال التوقف من الطرفين بطريق التقدم لاستلزامه
عدم الشئ على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق كان الاول
بل اطلاقه عليه مقيد بقيد المعية وقد يشتبه لعدم التميز فيطلق
لفظ الدور على الاول وقال صاحب المنهاج يمكن ان يجاب
بانه لو كان دور معية كما فى المتضايفين لما امكن تعقل احدى
الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن واذا توقفت ولم يكن توقف
معية كان توقف سبق ولزم المح ورد بان توقف المعية فى
الوجود لا يستلزم توقف المعية فى العقل كما فى العلة المستقلة

ومعلولها

159

ومعلولها قالوا القائل من ذهب الى الرابع والخامس فالمتعاطفان
دليلان ففى الكلام لف ونشر بطريق الاجمال تعددت بالاتفاق
مجازاته اى العام الذى لم يرد به حقيقته فتردد اى فيبقى
مترددا بين تلك المجازات لان بعضها ليس اولى من الاخر
فلا يكون حجة فى شئ منها وكون الاقل معطوفا به لمعارضة كون
الجميع اقرب الى الحقيقة فتساقطا وقال من ذهب الى الخامس
تعددت مجازاته والمحقق اقل الجمع والباقى مشكوك فيه فلا
يصار اليه فهو حجة فى الاقل وفيه نظر لان كون الاقل متحققا
لمعارضة كون الجميع اقرب الى الحقيقة فسقط اعتباره قلنا
نتعين اى الباقى من بين المجازات بالدليل المذكور ويتحقق
فلا تردد ولا شك بعده وما ذكرتم انما يفيد اذا لم يكن دليل على
تعيين احدهما وفروع هذه المسئلة كثيرة جدا فصل السبب
اى سبب ورود العام لا يخصص العام خلافا للمزنى وابى ثور
وهو منقول عن الشافعى هذا اذا استقل وتم بدون ذلك
السبب والا فهو تابع له فى العموم والخصوص نحو نعم لمن قال انتوضأ
بماء البحر وكفر لمن قال واقعت اهلى فى نهار رمضان جوابا
كان ذلك العام او غيره ومن قصر بذكر جواب لكانه
اراد به ما بنى على السبب وان لم يكن سؤالا او ذكره ذلك لطريق
التمثيل كبئر بضاعة بضم او كسرها فانه لما سئل صلعم عن ماءها
وقد القيت فيه نجاسة قال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير
طعمه او لونه او ريحه وشاة ميمونة فان العامة رووا ان النبى صلعم
لما مر بشاة لها وهى ميتة قال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففى هاتين

الصور تبين العبرة لعموم اللفظ فيحكم لظهوره بكل ما وظهر بكل اثباته
لقيام المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له مع عدم المنافي
لان الاصل عدمه فمدعيه يحتاج الى البيان ولانه ليس الا خصوص
السبب وانه ليس بمناف اذ يمكن الجمع بينهما بان يجعل من افراده
واحتجاج الامة اي بعضهم مع سكوت الباقين بآية السرقة
على القطع للسرقة مطلقا والظهار واللعان على اجراء الحكم في
كل مظاهر وملاعن مع ان كل واحد منها وردت على سبب خاص
اما الاولى فلانها نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واما الثانية
فلانها نزلت في سلمة بن صخر واما الثالثة فلانها نزلت في هلال
بن امية ولو كانت العبرة بخصوص السبب دون عموم اللفظ لما
احتجوا بها قالوا لو عم العام للسبب وغيره لجاز اخراج
السبب اي الفرد السبب عنه بالاجتهاد كغيره من الافراد
المندرجة تحته لتساوي نسبته الى الجميع فيحكم بعدم ظهوره به
بضياعه وعدم ظهارة اثباته بعمومه واللازم باطل بالاتفاق
فالملزوم مثله ولكان نقله اي السبب بلا ثمرة لعدم
اختصاصه بالحكم وهو باطل بالضرورة لان العقلاء لا يدونون ما
لا فائدة فيه وفي حفظه وبيانه ولا يتعبون انفسهم في ذلك
ولفاتت المطابقة بين الجواب والسوال بالضرورة
وانه يجب نفي مثله عن الشارع ولحنث من حلف لا
تغديت بكل تغد الظرف متعلق بقوله حنث والباء
للسببية لعبد ان دعي له تغد الملايم لقوله لا تغديت
هو تغدي بلفظ الماضي عندي مع ان الحنث انما هو بالتغدي

عنده

عنده لا عند غيره بالاتفاق ولما فرغ عن تحرير ادلتهم شرع في بيان
الاجوبة على ترتيبها فقال قلنا الملازمة في الكل ممنوعة اذ القطع
بارادة حصول اي السبب في العام لحصوله من اجله مانع
من اخراجه عنه ولا محذور في ان يدل دليل على ارادة خاص
معين من العام فيصير نصا فيه وظاهرا في غيره فيجوز اخراج غيره
دونه وهذا المنع اي منع اخراجه لدليل مع معرفة
السبب الذي لاجله شرعت الاحكام ثمرة في نقله فلا يلزم
من انتفاء الثمرة المعينة اعني اختصاص الحكم به لسقوطها انتفاؤها
مطلق والمطابقة بين الجواب والسوال بالزيادة هذا حال
لما اسند اليه قوله حاصلة او ضرب له والباء بمعنى مع فان قيل
الاولى ترك الزيادة رعاية للتناسب اجيب بان افادة الاحكام
الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وسبب الحنث
اي سبب عدم الحنث حين التغدي عند غيره او سبب الحنث للتغدي
عنده فقط دون غيره عرف خاص وهو عرف اهل ورة الاول
على انه ما تغدى عنده لا مطلقا فقد خصص ذلك العام بالسبب المخصوص
واخراج عنه غيره لمانع وهذا لا يقتضي ان لا يكون عاما بلا مانع كما في
غيره من العمومات ويفهم منه ان العرف من المخصصات وصرح
به الشهيد في قواعده وزاد عليه النية كقوله والله لا اكلم احدا وقصد
به زيدا فرعان الاول لو ادعي الى موضع فيه منكر فقال والله لا احضر
ذلك الموضع فان اليمين مستمرة وان رفع المنكر الثاني لو سلم
على جماعة وفيهم شريفه هو المقصود بالسلام فيجب الرد على غيره ايضا
على القاعدة فصل تخصص السنة بمثلها الاحاد بالاحاد والمتواتر

بالمتواتر والاحاد بالمتواتر واما العكس ففيه اشكال لنا لولم يجز لم
يقع وقد وقع فان قوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر ولان اعمال الدليلين
اولى من اهمالهما او اهمال احدهما لان الاصل في الدليل هو الاعمال
قالوا المخصص هو الكتاب لقوله تعالى في وصفه تبيانا لكل شيء
فلو جاز تخصيص السنة بالسنة لزم وقوع نقيض ما نطق به القران
قلنا المخصص هو الرسول لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
فلو جاز تخصيص السنة بالكتاب لزم ذلك بعينه والحق ان
الكل ورد ببيانه وكان هو المبين تارة بالقران وتارة بالسنة
فلا تنافي بينهما و بالاجماع اجماعا كما انه لا يجوز العكس اتفاق
والتخصيص به بالتحقيق لتضمنه نصا مخصصا ولهذا اذا خالف
الاجماع ما هو نص في حكم من غير عموم كان متضمنا لنص ناسخ لذلك
النص ومن ثمة قالوا الاجماع لا ينسخ به واطلاقهم القول بان الاجماع
يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا انما هو مجرد اصطلاح كما صرح به بعض المحققين
والكتاب به اي بالاجماع كتخصيص والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على
ان العبد عليه نصف الثمانين وقوله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب لم يثبت به الا خروج الاماء والقياس
عندنا باطل و بالسنة كتخصيص المطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
و بالمتواتر قولا كان او فعلا او تقريرا كتخصيص قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وتخصيص الزانية والزاني

فاجلدوهم

فاجلدوا ابرجمه الزاني المحصن لا بخبر الواحد في الاصل وان انتشر بعد فصار
بنقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب عند الشيخ واتباعه
ووجوب العمل به عنده لا يقتضي القول بالتخصيص كما انه لا يقتضي القول
بالنسخ وجوزه العلامة وجماعة منهم اصحاب المذاهب الاربعة
وقيل القايل عيسى بن ابان جاز ان خص العام قبله اي قبل
التخصيص بخبر الواحد بقاطع متصلا كان او منفصلا والا فلا وقيل
اي القايل هو القاضي ابو بكر بالوقف فيما يعارض فيه خاص من افراد
العام وبالعمل فيما سواه فلا يرد ان الوقف يوجب الغاء الدليلين
وهو باطل ومال اليه المحقق وهو اسلم وقال الكرخي جاز ان خص
قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا والا فلا هذا ابناء على ان المخصص بالمنفصل
مجاز عنده حجة ان المخصص بالمنفصل المانعون خبر الواحد ظني بخلاف
الكتاب فانه قطعي ولا يعارض ظني قطعيا لاستحالة معاومته
الاضعف للاقوى بالضرورة ولو خصص الكتاب بخبر الواحد
لنسخ به واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
النسخ نوع من المخصص اذ هو تخصيص في الازمان والتخصيص
المطلق اعم منه الجواب لا نم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ
سلمنا لكنه رفع للبعض والنسخ رفع للكل فالتخصيص اهون واذا كان
كذلك فلا يلزم من جواز تاثيره في الاهون جواز تاثيره في الاقوى قال
المرتضى لقايل ان يقول رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض
قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا
جاز التخصيص به فجواز النسخ اولى ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا انما يرد لو قيل بدخول ذلك البعض في الخطاب وهو مراد

للمخاطب ولبس الامر كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده
في حال الخطاب وقالوا ايضا قال عم اذا روي حديث عني فاعرضوه على
كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وخبر الواحد
المعارض للكتاب مخالف له فوجب رده فلا يجوز تخصيص الكتاب
به قال صاحب المفتاح لو صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب
بالمتواتر ايضا لكونه مخالفا له ح ولكنه جاز اتفاقا واجيب عنه بوجهين
الاول ان تخصيص الكتاب بالمتواتر مما انعقد عليه الاجماع بخلاف
الواحد الثاني ان المراد بالحديث في الحديث ما لم يقطع بكونه
حديثا كما دل عليه السياق لا المتواتر القطعي وفيهما نظر اما
في الاول فلان المخصص ح هو الاجماع واما في الثاني فلان ذلك تخصيص
من غير مخصص ودلالة السياق ممنوعة **المفصلون** بعض ابن ابان
واتباعه ويمكن ان يراد الكرخي ايضا وان لم يذكر لاتحاد دليلهما
انما يعارض الكتاب به اي بخبر الواحد **اذا ضعف العموم
بالمجازية** اي بحمل العام على المعنى المجازي بقاطع او بمنفصل مطلقا
اذ لا يلزم ح شناعة تغيير القران عن حقيقته لا مجازه بخبر الواحد
بل يلزم تغييره عن مجازه لا مجاز اخر ولا محذور فيه لان له قوة
التاثير في ذلك المجوزون لو لم يخصص لزم اهمال احدهما
بالكلية ولو خصص لزم اعمالهما ولو من وجه دون وجه **واعمال
الدليلين** ولو على ذلك الوجه **اولى من طرح الواحد**
لما مر من ان الاصل في الدليل هو الاعمال ولما فرغ عن حججهم شرع
في بيان ما يرد على حجج خصومهم **وقطعي المتن ظني الدلالة**
كعمومات القران مثلا يعارضه معاكسه يعني ظني المتن قطعي الدلالة

المجوز

كالخبر

كالخبر الخاص فكان لكل واحد قوة من وجه **فجمعنا بينهما** بحمل الخاص على مورده
والعام على غيرها من الافراد الباقية واعترض بان القول بالتخصيص يقتضي
ترجيح الخاص على العام والتعارض ينافيه واجيب بانه لا منافاة في
التعارض بحسب الذات والترجيح بسبب امر خارج وهو ان كون الاصل
في الدليل هو الاعمال يرجح الخاص واعلم ان الوجه في كون العام ظني
الدلالة دون الخاص انهم قد اختلفوا في وضع العام للعموم فقال المحققون
انه موضوع له وقال طائفة انه موضوع للخصوص وهو في العموم مجاز
وقال الاشعري تارة بالاشتراك وتارة بالوقف ولم يختلفوا في
كون الخاص موضوعا للخصوص **وعدم النسخ** اي نسخ الكتاب بخبر
الواحد **للاجماع** على انه لا ينسخ به فلا ينتهض جواز التخصيص دليلا
على جواز النسخ **والضعف بالمجازية غير لازم** في جواز
التخصيص لانه قد ذكرنا ما يدل على جوازه مطلقا والقول بان خبر
الواحد لا يصرف **حقيقة القران لا مجازه محض ادعاء** فاين الدلالة
فصل اذا تنافى العام والخاص بان يشتمل احدهما على حكم
ايجابي والاخر على حكم سلبي **وتقارنا** قيل هذا لا يكاد يوجد الا
ان يراد به المتاخر الموصول فهو على هذا لا يكون قسيما للمتاخر
وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص له عم مع قول عام **يبنى العام
عليه** اي على الخاص عند المحققين فقال الحنفية انهما تعارضا
فتساقطا في القدر وقع فيه التعارض **وان تقدم العام
فبعد حضور العمل به** يعلم ذلك اما بان يكون في لفظ
احد الخبرين ما يشعر بالتقدم او التاخر او بان يضاف احدهما
الى وقت او حال يعلم بها ذلك او بان يكون زمان احد

الراويين مقدما على زمان الاخر بخبر صحابي مقدم احدهما على الاخر
منسوخ فيما تناولاه او في الكل على اختلاف المذهبين والحق ما فصله
المرتضى وهو ان كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث
متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع كنقص
الركعتين من اربع فانه يغير حكم الركعتين الاولتين لورود ه
التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط
عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا وانما حكم ح بالنسخ دون
التخصيص كما ذهب اليه صاحب المنهاج وغيره لان التخصيص
بيان والبيان لا يتاخر عن وقت الحاجة والنزاع عند غير
الحنفية كان يكون قطعيا عندهم فالعام بعد التخصيص ظني في
الباقي وبعد النسخ قطعي وقبله مخصص لا منسوخ الا من يجوز
نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان تاخر العام فكا
المقارن في وجوب بنائه على الخاص عند المحقق والعلامة
واكثر الجمهور وناسخ للخاص المتقدم عند المرتضى وبعض
المخالفين ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في هذه
الصورة النسخ غير هذا القول بناء العام على الخاص له شرط
لابد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة
لان تقدم احدهما على الاخر يقتضي عندهم النسخ فلابد من تقدير
المقارنة وانت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ما ذكر من النسخ
في مذهبه لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا
لنا دليلان تعارضا فاما ان يعملا او يهملا او يقدم العام
على الخاص او بالعكس والاولان باطلان قطعا وكذا الثالث

اذ يقدم العام بالعمل به في جميع موارده يوجب الغاية
الخاص ان كان مقارنا له او وقع العام قبل حضور العمل به او
نسخه ان وقع بعده وتقديمه اى الخاص على العام بالعمل به في
موارده يوجب التجوز للعام في غيرها لا غير وهذا اهون
عند ذلك المحذور فهو اى تقديم الخاص اولى من تقديم العام
اسهل المحذورين على اقواهما عند التعارض استدل من
قال بالنسخ اولا بان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين
فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا والآن باقي على الافراد
واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك
المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته وثانيا بانه لو لم يكن ناسخا للخاص لكان الخاص مخصصا
بالضرورة واللازم باطل لان المخصص مبين والمبين لا يتقدم على المبين
بالضرورة والجواب عنهما ما اشار اليه بقوله وليست النصوصية
اى نصوصية ذكر كل واحد من الجزئيات في الحكم السلبي مثلا كالعموم
اى كذكره بطريق العموم فان الاول مانع من التخصيص لعدم امكان
الجمع لما فيه من المناقضة بخلاف الثاني فانه يمكن الجمع بالتخصيص فلا
يصار الى النسخ لما مر من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع ولان التخصيص اغلب
والالحاق بالاغلب اغلب على الظن والمتاخر عن المبين
وصف البيانية وان كان ذات الموصوف من حيث
هي متقدمة عليه فالمبين من حيث هو مبين متاخر ومن حيث
الذات متقدم ولا ضير فيه هذا الذي ذكر ان علم التاريخ وان

وان جهل التاريخ قال المرتضى هذا الايليق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول ايات القران مضبوطة محصور لاخلاف فيه وانما
يصح تقديره في اخبار الاحاد فكالاول في ان العام يبنى على الخاص
فيخصص ويحمل على بعض مدلولاته لانه لايخرج في الواقع عن احد
الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في جميع العمل بالخاص وما كان
هنا مظنة ان يق الخاص المتاخر كما يحتمل ان يكون وارد قبل حضور
وقت العمل بالعام كك يحتمل ان يكون واردا بعده فتعارض
احتمال النسخ واحتمال التخصيص فكيف ترجح الثاني على الاول اشار
الى الجواب بقوله واحتمال النسخ على ما الاصل عدمه وهو
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلا يصح للمعارضة
لاحتمال التخصيص لاني احتمال التخصيص الخ معلق على ما الاصل عدمه
وهو ورود الخاص قبل حضور تلك الوقت فيجار من الاحتمالان
ولذلك توقف ههنا جماعة من المحققين لانا نقول قد عرفت
ما ذكرنا ان التخصيص يرجح عند المعارض على النسخ فلا اعتبار اليه الا المانع
من التخصيص كما في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل فان
التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جايز ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول ذلك المانع
فيجب الحكم بالتخصيص **فصل لايبادر الى العمل بالعموم
قبل ظن عدم المخصص** ظنا حاصلا **بالفحص عنه** اى عن
المخصص بل لابد من الفحص عنه حتى يحصل ظن عدمه فيجب العمل ح
ثم اذا وجد فله حكم هذا ما ذهب اليه جم غفير من المحققين بل
ادعى بعضهم الاجماع على ذلك **لا باصالة عدمه** فان اصالة

عدم

١٧١

عدم الشئ لا يوجب ظنه لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه فيحصل
الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب حمل الفرد على الاعم
الاغلب وفيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا بظن
نشاء من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب المنهاج ولو
حذف لا وجعل الظرف متعلقا بقوله يبادر لصح وتم الكلام ايضا
لنا شيوع المثل المشهور وهو قولهم ما من عام الا وقد خصص
منه مع شهادة الاستقراء بصدقه حتى انه قيل ما خرج منه الا قوله
تعالى وهو بكل شئ عليم **فوجود المخصص اغلب من عدمه فحصل
الشك** عند سماع العام به او ببقاء العام على عمومه وانما لم يدع حصول
الظن لان غلبه وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه
وعدمه متساويين وهو درجة الشك **فوجب الفحص** عنه حتى
يحصل الظن بعدمه فيصح العمل ح **قالوا اذا وجب الفحص عن المخصص**
في اجراء العام على عمومه **فيجب الفحص عن التجوز** في اجراء اللفظ
على حقيقته **لمساواته له** في كونه محتملا مانعا من الظاهر وليس
الفحص عن التجوز واجبا بالاتفاق ولان اهل العرف يحملون
الالفاظ على حقايقها عند سماعها من غير فحص عما يوجب العدول
عنها واذا كان في العرف كك فكذا في الشرع لقوله ع ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فليس الفحص عن المخصص واجبا
ايض **قلنا نمنع الملازمة اذ الفرق** بين التجوز والمخصص **قايم
للمثل المشهور** الدال على ان لكل عام مخصص الا ما شذ فصار
وجود المخصص وعدمه سواء بل حصل ظن وجوده فلا يجوز الحكم بالعموم
ما لم يحصل ظن عدمه بالفحص عنه وهذا الخلاف لحقيقة فان اكثر

الالفاظ محمول على الحقايق ولما قيل كما ان اكثر العمومات مخصصات
كذلك اكثر اللغات مجازات فالفرق باطل دفعه بقوله وما
قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع فيها كما
تصدق اي التتبع المنقل القاضي لم يشترط في العمل بالعام و
والاخبار القطع بعدم المخصص له والمعارض لها لان العمل
بها مع احتمال وجودهما ممتنع قلنا فيبطل العمل باكثر الادلة
اذ القطع بعدمها ممتنع لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قطعا قال تحصيل القطع ممكن لان العام ان كان مما كثر فيه البحث
بين المجتهدين ولم يطلع على مخصصه احد فالعادة قاضية بالقطع د
بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان كان لم يكن
منه وبحث المجتهد فيه فانه ايضا يوجب القطع بانتفائه لان الحكيم
لو اراد به خاص لنصب له دليلا واضحا فاذا لم يعثر به بعد الفحص
الشديد قطع بعدمه الجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله و
افادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين السابقين عنه مع عدم
الوجدان او فحص المجتهد عنه له اي للقطع ممنوع و
السند له رجوعه عن الحكم بعد كثرة البحث والفحص بالاقوى
اي بسبب ظفره بالاقوى وهو المخصص والعارض هذا وانت
خبير بان القاضي ان اراد ظاهر كلامه فهو ظاهر الفساد وان
اراد بالقطع الظن المتاخم بالعلم بناء على ان الحكيم لا يتكلم بخلاف
ظاهره للعبد بنصب دليل واضح عليه فاذا لم يظهر بعد الفحص الشديد
تحصيل الظن المتاخم بالعلم على عدم وجوده فلا يخ من وجه فصل
المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا



ولا مدخل له في التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض
المسمى ولا خلاف في صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او
مجازا فذهب الاكثر منهم المص الى الثاني كما قال الاستثناء اي صيغة
وهي الا ونحوها لان النزاع فيها لا في لفظه لظهور كونه مجازا فيه بحسب
اللغة وحقيقة عرفية بحسب النحو ويظهر من كلام بعض المحققين
ان النزاع وقع فيه ايض في المنقطع قيل هو ما دل على مخالفة بالا غير
الصفة واخواتها من غير اخراج مجاز ولا بد لصحته من مخالفة
في نفي حكم كما في المثال المذكور او في ان المستثنى نفسه حكم مخالف
للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف
للزيادة ولا يبق ما جاءني القوم الا ان لحمار ناهق اذ لا مخالفة بينهما
باحد الوجهين لا مشترك لفظي بينه وبين المتصل وهو ما دل على
مخالفة بالا واخواتها مع اخراج و لا معنوي بان يكون الامر
مشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من
الالفاظ المشهورة وذلك لان المتصل هو المتبادر الى الفهم عند
الاستثناء فلا يكون مشتركا ولا الامر مشترك اذ ليس احد
معاني المشترك وافراد المتواطي اولى من الاخر ولانه حقيقة في
المتصل اتفاقا ولو كان في المنفصل ايض كذلك لزم الاشتراك وهو
مرجوح بالنسبة الى المجاز لما مر فوجب حمله على التجوز لئلا يلزم
ترجيح المرجوح على الراجح ومن ثم لم يحملوه عليه وان كان
ظاهرا فيه الا مع تعذر المتصل وعدم امكان الاخراج ولو بالتاويل
حتى قالوا له عندي الف درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب فيكون
الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع حقيقة

لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه احتج المخالف بان الاستثناء المنقطع
وارد في القران فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما لهم
به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما و
السلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب ما اشار اليه بقوله وقوله تعالى الا
اتباع الظن والا قيلا سلاما سلاما ونحوهما
مما ليس المستثنى فيه من جنس المستثنى منه غير دال على
الحقيقة لان الاستعمال ليس من شانه الدلالة على الحقيقة والا
لكانت المجازات باسرها حقايق وفيه نظر لان الظاهر من استعمال
اللفظ في شيء انه حقيقة فيه الا ان يدل دليل على انه مجاز ويوضح ذلك
ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها فمن ادعى التجوز كان مدعيا
للقرينة فوجب عليه الاتيان بما يدل على وجودها والدليل المذكور
لا يقتضي عدم ترجيح الاشتراك بدليل راجح والالزم ان لا يوجد
في الكلام اشتراك اصلا وهو باطل قطعا ويشترط الاتصال
اي اتصال المستثنى بالمستثنى منه مطلقا ولو حكما فلا يضر قطعه
بسعال او عطاس او تطويل كلام ونحوها مما لا يعد فصلا عرفا وقيل
لا يشترط اصلا وقيل يشترط نية لا لفظا وقيل يشترط في غير القران
لا فيه للزوم جهالة قدر المبيع والموجر ونحوهما على
تقدير جواز الانفصال لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد
حين واللازم باطل لما فيه من التلاعب وابطال التصرفات
الشرعية ولالغاهم استثناء المفرق بعشرة دراهم

بعد

بعد مدة طويلة واجماعهم في اللغة حجة قيل انما دعوى الاجماع حجة في
محل النزاع على انه لا يتوجه على من لم يجوزه في غير القران فقط وقيل لو
جاز الانفصال لما قال عليه السلام من حلف على شيء فراى غيره خيرا
منه فلياتِ الذي هو خير وليكفر عن يمينه بل قال فليستثن لانه
اسهل من التكفير وهو يدعو بالاسهل او خير بينهما فحيث لم يقل
ذلك علمنا انه لا يجوز والمص رد الاحتجاج به حيث قال لا لما
ذكر من تعيين التكفير مع اسهلية الاستثناء اذ
لم تثبت الرواية عندنا فلا يجوز لنا التمسك بها على ان
استلزام عدم ذلك القول لعدم الصحة ممنوع لجواز ان يكون
ذلك لعلم النبي عم بعلم الامة بجوازه لكونه لغويا وانما خص التكفير
بالذكر لانه بعث لتعليم الشرع لا اللغة وايضا يمكن ان يكون الغرض
عن ذكره ارشادنا الى ما هو اكثر ثوابا قالوا جوزه اي الاستثناء
ابن عباس الى شهر وهو من فصحاء العرب وبلغائهم فقوله
متبع قلنا لم يثبت تجويزه او اراد على تقدير ثبوته اظهار
ما نوى اولا عند التكلم وهذا جايز وانه يدين فيما بين الله سبحانه
فيما نواه حتى لو قال بعد شهر كنت اردت عند التكلم الا كذا يسمع منه
ووجه ذلك ان جلالة منصبه رضي الله عنه يمنع انتساب ما
يستبعد اليه فصل الاستثناء المفرق للمستثنى
منه سواء كان مثله او اكثر لغو اتفاقا لان ذلك يخرج الاستثناء
من كونه استثناء لان من حقه ان يخرج بعض ما تناوله الكلام فلو
قال عشرة الا عشرة والاكثر على جواز استثناء الاكثر
من الباقي بعده حتى يبقى اقل من النصف نحو عشرة الا تسعة ه

بينه وم

لزمه م

فضلاً مفعول مطلق لفعل محذوف يتوسط بين امرين يكون الثاني
منهما احرى بالحكم من الاول عن مساويه اعني نصف المستثنى
منه نحو عشرة الا خمسة وقيل بالمنع مطلقا مساويا كان او
اكثر في العدد فلا يقع عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما ليس
بعدد فيجوز اكرم العلماء الا الفساق وهم مائة والصالح فيهم
واحد وقيل بالمنع مطلقا مساويا كان او اكثر عددا كان
او غيره قال المحقق هذا قول حنابلة ووافقهم القاضي ابو بكر
انتهى وقال صاحب المنهاج شرط الحنابلة ان لا يزيد المستثنى
على النصف والقاضي ان ينقص منه وانت خبير بان هذا صريح
في ان الحنابلة جوزوا استثناء النصف فبين القولين تناقض
فى الحنابلة ثم ان القاضي غير راض عما نسباه اليه من القول بالمنع مطلقا
لان هذا اول قوليه وقوله الاخر منعه في الاكثر لا في المساوي كما
صرح به صاحب الردود لنا قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين المتبعون اكثر
من الباقين لان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن
متبع للشيطان فالاكثر متبع للشيطان اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان
المقصود منه اما سلب الايمان عن الاكثر او الحكم بعدم الايمان
على انه موجبة معدولة لا سلب الحكم بايمان الاكثر على نحو رفع
الايجاب الكلي حتى يحتمل التساوي لانه لا يبقى في لفظ الاكثر فائدة
فان قلت الاية على الاحتمال الاول سالبة محصلة والصغرى موجبة
معدولة المحمول فلا تلازم بينهما فكيف قلنا هما متلازمان عند وجود

قطعا وفي الحديث القدسي يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته
وقد اطعم الاكثر واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء
المساوي فينتهض هذان الدليلان على المانع من العدد احتج عليه
بالاجماع فقال واتفاق الفقهاء على الواحد بعد عشرة
الا تسعة ولولا استثناء الاكثر ظاهر بحسب وضع اللغة في لغة
الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الا انه
يلزم العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما في المستغرق
قال الامدي دعوى الاتفاق خطاء فان من لا يرى صحة استثناء
الاكثر والمساوي فهو عنده بمنزلة استثناء المستغرق وانما ذهب
اليه القائلون بصحة استثناء ههنا قالوا اولا الدليل منع الاستثناء
لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد ينسى لقلة المبالاة
به وعدم التفات النفس اليه فبقي معمولا به في غيره الجواب
لا نم ان الدليل يمنعه وانه انكار بعد اقرار كيف والكلام
المشتمل على الاستثناء جملة واحدة لما سيجي من ان الاسناد
انما هو بعد الاخراج وليس في المستثنى حكمان مختلفان فلا
انكار بعد اقرار ولو سلم فما ذكرنا مما دل على جواز استثناء
الاكثر وجب اتباعه وان كان خلاف الظ وفيه نظر من وجهين
الاول ان هذا ينافي ما سيجي من ان الاستثناء من الاثبات
نفي بالاتفاق والثاني ان مراد المستدل انه انكار بعد اقرار
بحسب الظ ومن حيث الصورة لا في الواقع وكون الاستثناء
كذلك في الظ لا مجال لمنعه وقالوا ثانيا لو قال عشرة الا تسعة دراهم
ونصف وثلث درهم لعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثنى

الاكثر فدل على عدم صحة الجواب لا ثم ذلك الحصر و ذلك لان استهجان
المثال المصنوع كاستهجان له واحد و واحد الى عشرة
قرائن التطويل مع امكان الاخصر الاسهل ضبطه بان يقول له علي سدس
درهم وله على عشرة على ان الاستهجان لا يدل على عدم الصحة بل يبقى
الاقرار فيما بقي ويسقط ما خرج بالاستثناء فصل قيل في التفصي
عما يتبادر الى الذهن في الاستثناء من التناقض لما فيه من الحكم بالاثبات
ضمنا والنفي صريحا في القدر المخرج المراد بعشرة في له علي
عشرة الا ثلثة مثلا معناه الذي يتناول السبعة والثلثة معا
ثم اخرجت عنه ثلثة بالا فبقي سبعة ثم اسند اليه فقط لا الى الثلثة ايضا
فليس هناك اثبات للثلثة اصلا لا صريحا ولا ضمنا فلا تناقض اذ التناقض
انما يكون بين حكمين مختلفين وقيل سبعة والا ثلثة قرينة
التجوز اى قرينة ارادة السبعة من العشرة مجازا ارادة الجزء
باسم الكل كما في التخصيص بغيره حيث يقول اقتلوا المشركين والمراد
حربيون بدليل يخرج الذمي وقيل لها اى للسبعة اسمان
مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة للاول الثلث
باطل لوجهين الاول لزوم الاستغراق او التسلسل في اشتريت
الجارية الا نصفها لانه ان اريد بالجارية نصفها فضمير الا نصفها
ان كان للجارية بكمالها لزم الاستغراق وان كان للجارية المراد
بها نصفها لزم التسلسل لان المراد بها الباقي بعد الاستثناء فيكون
المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع ثم المراد
هو الباقي من الربع بعد اخراج النصف وهو الثمن وهكذا الى لا نهاية
وهو المراد بالتسلسل وقيل لزوم الاستغراق ممنوع وانما يلزم لو كان

لفظ

لفظ الا عندهم للاستثناء وليس كذلك بل هو لبيان الغرض على انه لو كان
للاستثناء لامكن دفع الاستغراق بارتكاب الاستخدام وايضا
الاستثناء يخرج عن المسمى لا عن المراد فلا يلزم الاستغراق والثاني
القطع بارادة نصف كلها اى كل الجارية لا نصف النصف اذ الضمير
انما يعود الى كل الجارية فبطل القول الثاني والثالث باطل ايضا
لوجهين الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة اذ ليس
في لغتهم مركب من ثلث كلمات فصاعدا من غير اضافة والجزء الاول
منه معرب بحسب العوامل كل ذلك علم بالاستقراء وصرح به صاحب
الكشاف في بحث اسماء السور ولا خفاء في ان عشرة الا ثلثة لو جعل
اسما للسبعة كان على هذه الاوصاف والثاني عود الضمير
الواقع في المستثنى الى جزء الاسم وهو الجارية اذ مجموع الجارية الا
نصفها صار اسما للنصف كزيد لذاته فالجارية كزاء زيد في كونه مهملا
فلا يصح ارجاعه اليها لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فوجب
ان يكون المرجع اسما وجزء الكلمة ليس باسم لان الاسم دال وجزؤه
غير دال وقد يجاب عنه بان العلم المركب بعد جعله اسما مفردا كما
صار جزؤه الذي كان اسما ومرجعا قبل الافراد لفظا مهملا ولا يصح
ان يرجع اليه ضمير فكذا ما كان ضميرا راجعا اليه قبل ذلك صار بعده
مهملا لا يصلح لان يرجع الى شيء فكان الجارية مثل زاء زيد في كونه
مهملا فكذلك الضمير مثل داله في ذلك فبطل الثالث ولا
رابع اى ليس هنا قول رابع واحتمال رابع اما الاول فظ واما الثاني
فلان ارادة العشرة والاسناد اليها ممتنعة لما فيه من التناقض
كما عرفت فاما ان يراد العشرة ولا يسند اليها وهو الاول او لا

يراد فاما ان يراد السبعة وهو الثاني او لا يراد وهي مرادة قطعا فيكون
مرادة بالمركب وهو الثالث فتعين الاول وهو المطلوب و
للثاني وجها ان الاول لزوم كذب ما صدق قطعا مثل
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لا يلزم من اثبات
خمسين ونفيه وهو تناقض فوجب حمله على ما قلنا دفعا لذلك
التناقض وفيه انه على تقدير تمامه لا يتم المطلوب لانه يحصل بابطال
الاول لا يجب حمله على الثاني لبقاء احتمال اخر والثالث لا مناص
عن ارادة احدهما اعني العشرة بكمالها او السبعة لانه ليس
بمهمل لكن الاقرار بسبعة اتفاقا فتعينت بالارادة وبطل
احتمال ارادة الاول وللثالث بطلان الاولين بما مر
من دلايل الفريقين فتعين الثالث اذ لا رابع ويدفع
اي المذكور من دلايل الفريقين لسبق الاخراج الاسناد
فالحكم بالثبت انما هو بعد اخراج الخمسين فلا كذب
والاقرار بسبعة انما هو بعد الاخراج فهو لذلك لا لان المراد
بالعشرة سبعة فبطل الثاني والثالث ايضا فتعين الاول وفيه
كلام لان هذا ينافي ما سيجيء من ان الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات لان الحكم على امر بعد اخراج شيء منه لا
يوجب الحكم على ذلك الشيء بنقيض ذلك الحكم فيلزم عدم لزوم
شيء على من قال ليس لك علي شيء الا خمسة وعدم افادة كلمة التوحيد
ثبوت الالهية له تعالى ويمكن ان يجاب بان الا موضوعة للدلالة
على المخالفة في الحكم فلا بد من ان يكون في الكلام حكمان سواء
وقع الاسناد بعد الاخراج او قبله ولولا هذا لكان هذا الايراد

واردا

واردا على تقدير مسبوقية الاخراج ايضا وقد يجاب بان الحكم بالمخالفة
في الحكم بناء على مراعاة ظاهر اللفظ وهذا الكلام تاويل له دفعا للتناقض
فلا منافاة اذ احدهما بالنظر الى اللفظ والاخر بالنظر الى التحقيق ولو سلم
ان كليهما بالنظر الى التحقيق قلنا المراد من قولهم الاستثناء
من الاثبات نفي ما تناول ان يكون النفي مسبوقا من اللفظ او
غيره بان يكون اللفظ لما لم يدل على رفعه ومنافيه فيحكم البراءة الاصلية
بالنفي وانت خبير بان هذا على تقدير تمامه لا يجري في عكسه اذ الاثبات
ليس مما اقتضاه الكلام ولا البراءة الاصلية فصل الاستثناء
بعد جمل متعاطفة بالواو كان ثم فانه يختص بالاخيرة يمكن رده
الى الجميع والى الاخيرة خاصة عند تجرده عن القراين المخصصة له
باحدهما ولا نزاع فيه انما الخلاف في الظهور فقال الشيخ والشافعية
للكل اي لكل واحدة منها بانفرادها الحنفية للاخيرة وهو مختار
الرازي في المعالم المرتضى بالاشتراك بين الكل والاخيرة فيتوقف
الى ظهور قرينة وهو وافق الحنفية في الحكم وان خالفه في الماخذ لانه يرجع
الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كالحنفية لكنه لعدم ظهور
تناول الجملة الاولى الحنفية لظهور عدم تناولها فان قلت اثبات حكمه
في الاخيرة وتخصيصها به ينافي ما مر من انه يتوقف الى ظهور القرينة قلت
لا منافاة بينهما لان المراد بالتوقف هو التوقف الى تعيين المراد
بخصوصه الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بتخصيص الاخيرة قطعا
لان هذا الحكم ليس من جهة ارادة الاخيرة بل من جهة انه ثابت
لها على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك كون الاخيرة غير معلومة
الارادة كما لا يخفى الغزالي والقاضي ابو بكر بالوقف بمعنى لا

مذهبي حنيفة فرايهما والسيه مرجع الحاجبي لان المختار عنده انه ان
ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها باماره فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع
وان لم يظهر احدهما وجب التوقف وهذا يرجع الى مذهب الغزالي
لانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة واعلم ان ابا الحسين
قال ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها
فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا او اسما
او حكما بشرط ان لا يكون الاسم في الثانية في شيء من هذه
الاختلاف ضمير اسم الاول وان لا يشترك الجملتان في الغرض كا
لاهانة والتعظيم وغيرهما ثم الاختلافات الثلثة ليس بينهما منع الجمع
في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض ليتصور هنا سبعة
اقسام وتفصيل الامثلة غير خفي على المتامل وعدم ظهور الاضراب
ع اما بانتفاء الاختلافات الثلثة او بانتفاء الشرط الاول سواء
تحقق الاختلافات الاول والثالث اولا او بانتفاء الشرط الثاني
سواء تحقق الاختلافات الثلثة كلها او بعضها اولا وسواء تحقق
الشرط الاول اولا وتفصيل الامثلة يظهر للمتامل فتامل للاول صيرورتها
اي الجمل المتعددة بسبب العطف كالجملة المفردة لان العطف
يصير الامور المتعددة جملا كانت او مفردات كامر واحد فكما ان
المفردات المتعاطفة في قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب في حكم مفرد واحد فيعود الاستثناء الى الجميع فكذا الجمل المتعاطفة
في قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
في حكم جملة واحدة فيعود الاستثناء فيها الى الجميع واستهجان
التكرير اي تكرير الاستثناء في قولنا اضرب من سرق الا زيدا

ومن قتل

ومن قتل الا زيدا ومن زنا الا زيدا ومن لولا ان المذكور بعدها يعود
الى الجميع وكان تغنيا عن التكرار لما استهجن اذ لا طريق الى ادراك
المقصود سوى التكرار دفع الاول بالمنع من صيرورتها كالمفردة
بسبب العطف اذ العطف يكونه في الاسماء المختلفة كالجمع في الاسماء
المتفقة له تاثير في المفردات وما في حكمها لا في الجمل وان اريد الحاق
فلا بد من جامع مع انه قياس في اللغة والمثال انما يعود الى الكل
لكون الجمل في حكم المفردات لعطفها على الصلة والهجنة للتطويل
مع امكان طريق اخصر وهو ان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع
فيصرح بعوده الى الجميع وللثاني لو رجع الى الجميع اليه دائما لكن
لم يرجع الى الجلد في اية القذف والذين يرمون
المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم عقب الاستثناء
ثلث جمل الامر بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم
وهو لا يرجع الى الجلد لانه لا يسقط بالتوبة وجملة الثانية كالسكوت
عن الاولى في الدلالة على استكمال الغرض منها فلا يتعلق ما بعد الثانية
بما قبلها فتعين تعلقه بها اذ لا طريق سواه ودفع بخرب الدليل
ومنعه عن اعادة الاستثناء في الاية الاولى لان الجلد حق الادمي فلا
يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق ولاجل ان الظاهر رجوعه
الى الكل وقد خولف به في الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة و
التفسيق ولو اختص بالاخيرة لما كان كذلك والكل كالجملة الواحدة
فلا يكون الثانية كالسكوت عن الاولى وللثالث حسن الاستفهام

من المتكلم عند الاطلاق عن رجوعه للجميع او الى الاخيرة ايهما المراد
وانه دليل الاشتراك واصالة الحقيقة لبعض صحة اطلاقه للجميع
وللاخيرة والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان حقيقة لهما فلزم الاشتراك
ودفع بان حسن الاستفهام ليس لسبب الاشتراك بل لرفع
الاحتمال لانه ليس بنص في احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال اخر
فيندفع بالنص ومن جوجية الاشتراك لان المجاز خير
منه فلا يصار اليه عند التعارض فصل الاستثناء من
الاثبات نفي وبالعكس عند الاكثر وللحنفية المستثنى
مطلقا مسكوت عن نفيه واثباته بناء على ان بين الحكم
بالنفي والاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء
المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات هذا ما يستفاد
من كلام بعض المحققين وينادي به كتب الحنفية وقد ادعى بعضهم
الاجماع في الشق الاول ونسب الخلاف في الثاني للحنفية ورد بانه يوجه
بان المراد ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا اعم من ان
يكون ذلك بمقتضى دلالة اللفظ بحسب وضع اللغة او بملاحظة المقدمة
الخارجية كالبراءة الاصلية بخلاف العكس اذ الاصل عدم الحكم
لنا النقل من اهل العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات
مدلولات الالفاظ وفيه نظر يحتاج في بيانه الى مقدمة ذكرها بعض
المحققين وهي ان الكلام ان كان خبرا يشعر بوقوع متعلق النسبة
في الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل نفس ما
في الذهن المتكلم في الخارج فالاستثناء في الكلام الخبري يدل
على ثبوت النسبة الذهنية بين المستثنى منه والمنسوب اليه يشعر

بوقوع متعلقها ويدل ايضا على انتفاء النسبة بين المستثنى وما نسب الى المستثنى
منه لكن لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة المنفية في الخارج وكذا في الكلام الطلبي
فانه يدل على ثبوت النسبة الذهنية بينهما ويشعر بان المط تحصيل نفس هذه
النسبة في الخارج ويدل ايضا على انتفاء النسبة وما نسب الى المستثنى منه لكن
لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة المنفية في الخارج وكذا في الكلام الطلبي فانه
يدل على ثبوت النسبة الذهنية بينهما ويشعر بان المط تحصيل نفس هذه
النسبة في الخارج ويدل ايضا على انتفاء النسبة الذهنية بين المستثنى وما نسب
الى المستثنى منه لكن لا يشعر بان المط تحصيل تلك النسبة الذهنية في الخارج
فالاستثناء لا دلالة على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه في الحكم الخارجي
اذ لا دلالة في المستثنى على حكم خارجي اصلا لا اثباتا ولا نفيا ويدل على
المخالفة في الحكم الذهني فان كان من الاثبات دل على ان الحكم الذهني
الذي كان في المستثنى منه ليس فيه لخروجه عما تعلق الحكم الذهني به وان
كان من النفي دل على ان الحكم الذهني الذي نفي عن المستثنى منه ثابت
فيه اذا تحقق هذا فنقول ان اردتم ان اهل العربية اجمعوا على نفي النسبة
الخارجية فذلك ممنوع وان اردتم انهم اجمعوا على نفي النسبة الذهنية
فهو مسلم والحنفية يقولون به فهذا لا يضرهم ولا ينفعكم وكلمة التوحيد
حيث دلت على اثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولهذا الحكم
على قائلها ولو كان دهريا منكرا لوجود الصانع بالاسلام ولما اعترض
بان دلالة هذه الكلمة على التوحيد انما هي بالوضع الشرعي لا اللغوي وبهذا
يندفع ما سلك به الامام الرازي من ان المقدر في تلك الكلمة ان كان
هو الموجود لم يلزم عدم امكان اله اخر وان كان هو الممكن لم يلزم
وجوده تعالى بل اللازم امكان اشار الى دفعه بقوله ودعوى ان

افاد نفاله شرعية لا لغوية باطلة لان الاصل عدم النقل الا ان
يقوم دليل عليه وليس فليس قالوا لوكان الاستثناء من النفي للاثبات
لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور في قوله عم لا صلوة الا بطهور واللازم
باطل لجواز انتفاء ركن او شرط اخر الجواب ما اشار اليه بقوله
واخراج الطهور ليس من الصلوة حتى تثبت بثبوته وذلك
انه لم يقل الا الطهور بل قال الا بطهور فلا بد من تقدير وللتقدير وجهان
احدهما لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور والثاني لا صلوة تثبت بوجه
من الوجوه الا باقترانها بالطهور وعلى التقديرين يلزم صحة صلوة ملصقة
او مقترنة بالطهور في الجملة ووقتا ما كما اذا وجدت ساير الشرايط
والاركان وهذا القدر كاف في الاثبات فلا يرد انها لم تصح ولا
تثبت عند فقد شرط اخر لان هذا انما يرد على من ادعى عمومية
الاثبات وفيه نظر اورده بعض المحققين وهو انا نعلم قطعا ان
هذا الكلام لا يدل الا على ان الصلوة لم تحصل حصولا شرعيا الا بالطهور
واللازم منه انها لا تحصل بدون الطهور واما انها تحصل بالطهور
ولو في وقت فلا دلالة للفظ عليه والحاصل ان هذا التركيب يتعارف
استعماله في افادة معنى اشتراط المستثنى في حصول المستثنى منه وهو انه
عند عدمه ينعدم المشروط واما انه لو جد معه في الجملة فلا دلالة
عليه هذا الذي ذكرنا في الاثبات وكذا في المنفي الاعم
الذي تقتضيه الاستثناء المفرغ وهو ان لا يكون الصلوة بلا
طهور صلوة وان لا يكون شروطا بوجه غير هذا الوجه فيلزم
نفي جميع الصفات المعتبرة اذ حصلت مع الطهور والجواب
عنه ايضا بوجهين احدهما المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم

والاثبات غيره كان قائلا قال اذا اجتمعت الشرايط للصلوة
صحت بدون الطهور فقيل لا صلوة الا بطهور ردا عليه والمعنى
لا تصح ذلك وتصح مع الطهور والاخر ان ما تعلق به الحكم اثباتا
اعني الطهور لما كان اكد الشرايط واقواها واعتبره حكان غيره
لان الضعيف بعد معدوما والتخصيص بالشرط والصفة
والغاية كالاستثناء في كثير من الاحكام كوجوب الاتصال
عدم جواز الاستغراق والرجوع الى الكل والى الاخيرة عند وقوعه
بعد جمل والتخصيص بالعقل سايغ خلافا لشرذمة لنا قوله تعالى
الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم
الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا ولنا ايضا قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والعقل قاض بخروجه عن المفهوم عقلا فهو
خارج عنه لغة بدليل عدم صحة اطلاق اللفظ عليه قطعا فالعقل لا مدخل
له في التخصيص لاستحالة اخراج المخرج وقالوا ثانيا التخصيص بيان
والبيان لا بد من ان يكون متاخرا عن المبين والعقل سابق
على الخطاب فلا يكون مبينا وقالوا ثالثا لو تعارض العقل والشرع
فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم والجواب عنها ما اشار اليه بقوله و
حجة المانع واهية اما الاولى فلان العام هو قولنا كل شيء
مثلا وهو شامل للجميع لغة واذا وقع في التركيب في ما نسب اليه
من المخلوقية والمقدورية مانع من ارادة الجميع والحاكم بذلك
هو العقل ولا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك والحق انه تصح ارادة العموم
منه لغة حين التركيب ايضا نعم يلزم الكذب والحاكم بانه كذب
يجب الاحتراز عنه بالحمل على انه مخصص انما هو العقل دون اللغة واما

واما الثانية فلان المبين ذات العقل مع وصف البيانية وهو
وان لم يتاخر عن المبين باعتبار الذات لكنه متاخر باعتبار
الوصف واما الثالثة فلان الحكم ممنوع فانهما لما تعارضا وجب
التحمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع وهو دليل العقل
فصل قيل الضمير في مثل قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن مخصص
للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير اعني المطلقات الشاملة للبوائن
والرجعيات بالرجعيات والمراد مثله كل عام بعده ضمير يعود الى
بعض ما يتناوله فيتناول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مع
قوله الا ان يعفون ومعلوم ان العفو انما يصح من البائنات
المالكات لامورهن لان العفو الصغيرة والمجنونة وقوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن مع قوله سبحانه
لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن
ومعلوم انه لا يتاتى في البائنة ومنعه الشيخ والحاجبي
وجماعة من المعتزلة والاشاعرة وللعلماء فيه قولان قال فيه
بالتخصيص وفي نسب بالوقف والمرتضى والمحقق بالوقف
في الحكم بالخصوص والعموم وهو اسلم من القول بالمنع والتخصيص
لانه لا يرد عليه ما ورد عليهما واحتج المرتضى على ذلك بان اللفظ
العام يجوز ان يراد به العام فيكون الضمير راجعا الى بعضه ويجوز
ان يراد به الخصوص وهو ما يرجع اليه الضمير ومع هذين الاحتمالين
لا بد من دليل يعلم به انه ايهما وقع فالتعيين موقوف على الدلالة

ومع هذا

ومع فقدها لا يجب القطع على احد الامرين للاول يلزم خصوص
الضمير مع بقاء حاله الضمير على عمومه مخالفة الضمير مرجعه
وهو باطل لانه خلاف الاصل فوجب تخصيص المرجع ايضا دفعا
للمخالفة واورد بان عود الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر ولا شك
انه لو اعاد المطلقات وخصصها بالرجعيات لم يلزم منه خصوص
الاول ولم يحكم بكونه غيره وفي المخالفة فكذا هنا واجيب بان الضمير ليس
كالظاهر بل هو اقوى اذ لو لم يخصص لعاد الى بعض المذكور ومثله نادر
بخلاف الظاهر فانه ليس عايدا الى الظاهر فلا يلزم من خصوصه خصوص
الاول على ان الظاهر اذا اعيد معرفا كان خصوصه موجبا لخصوص
الاول ايضا فالاولى دفعه بالمعارضة بان يق لو خصص المرجع لزم
خلاف ظاهر واذا تعارضا تساقطا وللثاني مجازية
لفظ اعني الضمير وخروجه عن حقيقته وهي العود الى ظاهر المرجع بسبب
من الاسباب كالرد وفي المثال المذكور لا يستلزم مجازية
لفظ آخر اعني المرجع بدونه فينبغي ابقاؤه على حقيقته واعلم ان
هذا الكلام صريح في ان مجازية الضمير انما هو باعتبار رجوعه الى غير
ما وضع له المرجع سواء كان المرجع حقيقة او مجازا وهذا ما ذهب
اليه بعض المحققين وقال بعضهم مجازيته انما هو باعتبار مخالفته
للمرجع في المراد سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا لنا تعارض
المجازين احدهما الضمير والآخر المرجع وهذا ظاهر فان مجازية
الضمير باعتبار الثاني بلا مرجح لاحدهما وفيه نظر لان الظاهر اقوى
من الضمير في الدلالة لاحتياج المضمر اليه ودفع الاضعف بحمله على
المجاز اسهل والاستخدام وهو ان يراد باللفظ معنى وبضميره

معنى آخر شايع فلذلك حملنا الضمير على البعض والظاهر على الكل ترجيحا للظاهر على الضمير **المطلب الثالث** في المطلق والمقيد **المطلق** ما دل اي لفظ دل **على فرد شايع** محتمل لافراد كثيرة مندرجة **في جنسه** اي في مفهوم كلي لذلك اللفظ والحاصل انه موضوع لامر كلي واريد به فرد من افراده لا على التعيين نحو رجل فخرج ما له تعين سواء كان شخصيا كالاعلام والمضمرات والمبهمات او نوعيا كالاسد واسامة او تعين حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي او تعين كل واحد من الحصص المندرجة تحته كالمعرف بلام الاستغراق وكذا يخرج كل عام ولو كان نكرة في الاثبات **والمقيد بخلافه** فهو ما دل لا على شايع فيدخل فيه ما خرج عن المطلق وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه مثل ثوب مصري فان الثوب شايع بين المصري وغيره فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمصري وهو شايع بين الاثواب المصرية فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه اخر واعلم ان المطلق والمقيد كالعام والخاص في جميع الاحكام الا انهما لما كانا بالنظر الى الحكم والموجب والكيف ينقسمان الى اربعة اقسام اشار الى تفصيلها بقوله **فان اختلف حكمهما** اي سندهما نحو اكس تميميا اطعم تميميا عالما **فلا حمل مطلقا** سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء اتحد موجبهما او اختلف **اجماعا** هذا الاجماع مما ادعاه اكثر الاصوليين ونقل الشهيد في قواعده خلافا عند اتحاد السبب فحمل بعضهم اليد في التيمم المرفق لتقييدها به في الوضوء مع اتحاده السبب وهو الحدث **الامع الموقف** اي توقف العمل بالمطلق

على ما اخره

على حمله

على حمله على المقيد او يوقف حكم المطلق على حكم المقيد نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لان اعتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كونها فالاعتاق يتوقف على عدم كونها **والا** اي وان لم يختلف حكمهما بل اتحد **فان اتحد موجبهما** حال كونهما **مثبتين** مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة **حمل** المطلق على المقيد بمعنى يعمل به فلا ينافي قوله **اجماعا** القول بالنسخ وانما لم يلتفت الى ما يشعر به كلام بعض المحققين من ان هنا قايلا بالعكس لانه على تقدير ثبوته شاذ نادر ومما يتفرع عليه حمل خبر ورد بثلث مسحات مطلقة على خبر دل بالمسح بثلثة احجار ماراده لتعدد الالة في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في حيز التيمم وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد وان العكس كما قال لو اغفله منهم عن هذه القاعدة **بيانا** للمطلق اي والا على ان المراد منه هو المقيد **لا نسخا** تقدم او تاخر فلا يدل انه اريد منه الاطلاق فرفع **وقيل** نسخ به اي ينسخ حكمه بحكم المقيد **ان تاخر المقيد** فهنا مقامان احدهما الحمل والاخر عدم النسخ **لنا** على الاول لحمل على المقيد بالعمل به جمع بين الدليلين لان الاتي بالكل ات بالجزء والعمل بالمطلق اهمال للاخر لحصوله في ضمن غيره **وللجمع** بين الدليلين اولى من اهمال احدهما **وفيه نظر** لانه يجوز ان يراد مع المقيد الندب بمعنى انه افضل الواجبين وهذا وان كان تجوزا لكن بارادة المقيد من المطلق تجوز ايضا فتعارض المجازان فيبقى المطلق بلا معارض **وليقين البراءة** لانه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء

مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد
فلا يعمله فلا يخرج وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المراد من المطلق
فردا اخر فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للخروج عن العهدة بيقين
اللهم الا ان يقال الكلام انما هو في المطلق والمقيد لا في الافراد
ولا شك ان الاتي بالمقيد ات بالمطلق وعلى التقدير يرجع
التقييد الى التخصيص لان المراد بالمطلق فرد من افراده
اى فرد كان فهو عام لكنه على البدل لا على الجمع والمقيد يخصصه ببعض
الافراد ويخرج بعضها من ان يصلح له المطلق بدلا فهو نوع من
التخصيص سمى بالتقييد اصطلاحا فلا بد من ان يكون حكمه حكمه فكان
خاص مبين لا ناسخ فكذلك المقيد قالوا لو كان المقيد في صورة
التاخير بيانا للمطلق لكان المراد به المقيد فوجب ان يكون
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له
على مقيد خاص والجواب انه لازم اذا تقدم المقيد وفي تقييد
الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابهم في الصورتين فهو جوابنا
وقد يجاب عن الصورة الاولى بان تقديم المقيد يصلح قرينة
لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علمائنا
الاصول وعن الصورة الثانية بان انتقال الذهن من المطلق
الى الفرد الكامل في معناه ظ لا مدفع له ومنفيين عطف على
مثبتين اى ان اتحد الحكم واتحد موجبها ايضا حال كونهما منفيين
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر من غير استغراق يعمل بهما اى بالمطلق والمقيد جميعا
فيجرى المطلق على اطلاقه ولا يقيده المقيد اجماعا صرح به جماعة

من المحققين

من المحققين منهم الامدى وابن الحاجب لكن مقتضى كلام الرازى في
المحصول ان المطلق في هذه الصورة يحمل على المقيد فالنهى في المثال
المذكور انما يتعلق بالمكاتب الكافر لا مطلقا ويتخرج من هذه القاعدة
احكام كثيرة منها العمل بالنهى الوارد عن اجارة الارض للزراعة بالحنطة
والشعير مطلقا وبالنهى الوارد عنها مقيدا بالحنطة او الشعير منها
فحمل المطلق على المقيد كما ذهب اليه الاكثر غير جيد وان اختلف
عطف على ان اتحد اى ان اتحد الحكم فان اختلف الموجب مثل
قوله تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة
مؤمنة فهم مختلفون في الحمل فنقل عن الشافعي انه يحمل المطلق
على المقيد فقال الاكثر الشافعية مراده انه يحمل عليه ان اقتضى القياس
تقييده بان وجد علة التقييد مشتركة بينهما كزيادة القربة في المثال
المذكور وذلك لان القياس دليل شرعى فلو حملناه عليه لكنا
عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل لزم ترك احدهما
مع زيادة وهى ترك القياس ايضا والاصل عدم الترك فضلا
عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده فلا يقيد المطلق لعدم
دليل يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما
ورد في احدهما التتابع دون الاخر ولم يجد علة التقييد مشتركة
بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وقد روى شذوذ من الشافعية
عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا من غير جامع لان
كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضا والجواب ان هذا ليس
بسديد لانه ان اراد به الكلام الازلى فليس الكلام فيه مع انه يختلف
تعلقاته باختلاف المتعلقات وان اريد العبارة الدالة عليه

فلا خفاء فى تكثرها واختلافها فان فيها العام والخاص والمجمل والمبين
والظاهر والمأول وغير ذلك فلم لا يجوز فيه الاطلاق والتقييد على
انكم قد اعترفتم بثبوتها فى بعض الصور ونقل عن ابى حنيفة انه لا
يحمل عليه مطلق لا بجامع ولا بغيره اذ يلزم دفع ما اقتضاه المطلق
من الامتثال مطلقة فيكون نسخا والقياس لا يصلح ناسخا
للنص وأجيب بمنع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة وفيه نظر لان
هذا منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير قدح فيه والاستدلال
بتقييد الرقبة بالسليمة غير مستقيم لانه لا نسلم انه تقييد ورفع لما
اقتضاه النص المطلق بل ندعى ان المطلق لا يتناول الا الكامل
فى مدلوله كما ان الماء لا يتناول ماء العدد **ونحن متفقون**
على منعه لانه لو قال اوجبت عليكم فى كفارة القتل رقبة مؤمنة
واوجبت فى الظهار اى رقبة كانت لم يكن احد الكلامين منافيا
للاخر فليس تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الاخر **المطلب**
الرابع فى المجمل والمبين المجمل فى اللغة المجموع من اجمل الحساب
اذا جمعه ومنه الاجمال فى مقابل التفصيل وفى الاصطلاح **ما**
يتناول القول والفعل والمشترك اللفظى والمعنوى اذا اريد
به واحد من افراده بعينه من غير قرينة دون الحقيقة لوضوح دلالته
عليها **دلالته** خرج عنه المهمل وهى اعم من اللفظية لان الاجمال
قد يكون فى الفعل ودلالته عقلية **واضحة** قيل احد ليصدق على
المجاز عند عدم مانع من الحقيقة وهم قد صرحوا بانه ليس بمجمل واجيب
بانه مجمل عند بعضهم والحق ان اللفظ اذا تجرد عن قرينة التجوز كانت
دلالته ظاهرة وان لم يكن مدلوله مرادا فيخرج عن الحد بقيد عدم

وضوح

١٨٣

وضوح الدلالة **وهو اما فعل** كالصلوة مثلا اذا لم تعلم جهتها من الوجوب
والندب **او لفظ** سواء كان المراد منه فردا معينا من حقائقه
او من حقيقة واحدة او من مجازاته اما الاول فكقوله تعالى ثلثة
قروء فالقرء وضع للطهر والحيض ونسبته اليهما سواء والمراد واحد
بعينه واما الثانى فكقوله تعالى ان تذبحوا بقرة فبقرة مجمل بين افراد
حقيقة واحدة وهى حقيقة البقرية والمراد واحد منها بعينه واما
الثالث فهو مشروط بشرطين احدهما انتفاء ارادة الحقيقة والاخر
تساوى مجازاته المتعددة وذلك لانه اذا انتفى الشرطان انتفى
الاجمال اما الاول فظ واما الثانى فلانه اذا رجح احد المجازات دل
اللفظ عليه دلالة ظاهرة لانه المتبادر وذلك الرجحان يكون اما
لانه اقرب الى الحقيقة مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فان الحقيقة
نفى الحقيقة والصورة وهى ليست بمرادة قطعا فلا بد من حمله على
المجاز والمجاز متعدد لاحتمال ان يراد به نفى الصحة او الفضيلة
لكن الاول اقرب الى الحقيقة من الثانى لان غير الصحيح اقرب الى نفى
الحقيقة من الصحيح الغير الكامل فوجب حمله عليه فلم يكن هناك
اجمال او لانه اظهر عرفا كقوله عم رفع عن امتى الخطا والنسيان
فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يصح ان يضمر لفظ الحكم او
الحرج والثانى اظهر فى العرف فيحمل اللفظ عليه فلا اجمال او لانه اعظم
مقصودا من غيره كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الحقيقة غير
مرادة لعدم الاتصاف بالتحريم فلا بد من الاضمار وهو يحتمل متعددا
لاحتمال الاكل والبيع والنظر وغير ذلك لكن الاول اعظم من البواقى
فيحمل عليه فلا اجمال **مفرد** كالمشترك اذا تردد بين معانيه عند

بامتناع تعميه اما بالاصالة كالعين والقرء ونحوه او بالاعلال كالمختار المتردد
بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال اذ لولاه لكان مختير بكسر الياء
للفاعل وبفتحه للمفعول فانتفى الاجمال او مركب الاجمال فيه على
قسمين احدهما ان يكون في مركب من حيث هو مركب نحو او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج وغيره الثاني ان يكون
في مفرد وقع في التركيب وهذا يحتمل وجوها الاول ان يكون في مرجع
الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو هل ادلكم على اهل بيت
يكفلونه لكم وهم له ناصحون وقد تقدم ذكر فرعون وموسى ومنه ما
نقله بعض عن ابن جريج انه سئل عن ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فقال
اقربهما اليه فقال من هو فقال من بنته في بيته ومنه ما نقل عن عقيل
انه قال الا ان معوية بن ابي سفيان يامرني ان العن عليا الا فالعنوه
الثاني ان يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة
مطلقا والمهارة في الطب الثالث ان يكون في تخصيص مجهول
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم الرابع لتعدد المجازات
مع تساويها ومع مانع يمنع من حمله على الحقيقة ولما تحقق في المجمل
ما ليس منه اشار الى منعه بقوله ولا اجمال في نحو قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة مما تعلق فيه الاحكام بالاعيان لظهور
المراد فهو الفعل المتعلق به ذلك الحكم فان من تتبع كلام العرب
علم ان مرادهم في مثله اذا اطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من
ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطء في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات
فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال ولو فرض تساوي

الافعال الصالحة للتقدير كلها او بعضها في القصد لكان المضمر هو الجميع حذرا
عن لزوم الترجيح بلا مرجح فلا اجمال هنا ايضا قالوا الاعيان غير مقدورة
فلا بد من اضمار فعل يتعلق بها والافعال كثيرة ولا يجوز اضمار الجميع
لان الاضمار على خلاف الاصل فيقدر بقدر الضرورة فيتعين اضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو
معنى الاجمال الجواب لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح لما سبق
من العرف من ارادة المفهم من مثله ولو سلم فالكل مقدر لما مر فلا
اجمال اصلا ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وفاقا
للشافعي وعبد الجبار خلافا لبعض الحنفية اذ الباء للتبعيض كما
مر في بحث معاني الحروف فدل على وجوب مسح البعض ظاهرا فلا
اجمال وصحة اطلاقه على الابعاض المتعددة لا يوجب الاجمال كالمتواطئ
قالوا يحتمل وجوب مسح الجميع وبعضه على السواء واذا ظهر الاحتمال
تعين الاجمال قلنا ان ثبت كون الباء للتبعيض فلا اجمال لوضوح
دلالته على البعض وكذا ان لم يثبت لوضوح دلالته على الكل لان
الراس حقيقة فيه لغة اما نحو قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى ذهب الى انه
مجمل في اليد لاطلاقها على كل العضو المخصوص
من المنكب الى رؤس الاصابع و على بعضه من المرفق و
الكوع والكف واصول الاصابع الى رؤسها والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مشتركا فيكون مجملا قيل وفي القطع ايضا كما في اليد
لاطلاقه على الابانة اي ابانة الشيء عما كان متصلا به وعلى الجرح
يقال برى فلان قلمه فقطع يده اذا جرحها فجاء الاجمال الجواب

عنها لا يلزم من عدم الاطلاق الاجمال وانما يلزم ذلك اذا لم يكن
حقيقة في احدهما مجازا في الآخر اما اذا كان كذلك كما سنبين
فلا وللعلامة والغزنوي والحاجبي لا اجمال فيهما اي في
اليد والقطع لان اليد حقيقة في العضو الى المنكب
وحده لانه تعينه اليد على ما ظن لقطعنا بصحة اطلاق بعض اليد على ما
دونه ولو كان حقيقة في البعض لما صح ذلك لامتناع ان يكون
الشيء بعض نفسه واذا كان كذلك كان اليد ظاهرة في العضو فلا اجمال
لا يق صحة ذلك الاطلاق على المطلوب لجواز ان يكون باعتبار
كون اليد موضوعا للقدر المشترك لانا نقول الاشتراك خلاف
الاصل والمجاز خير منه وفهم البعض من اليد بالقرينة
فهو مجاز فيه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولك ان تحمل
هذا على جواب عن سؤال مقدر وهو انه لا يقطع في السارق والسارقة
الا بعض اليد فاجاب بما ترى والقطع ظاهر في الابانة
لانه حقيقة فيه بدليل التبادر فلا اجمال فيه ايضا واعلم ان في اللفظ
الذي يكون له مفهومان احدهما لغوي والآخر شرعي اذا وقع في كلام
الشارع او صدر عنه اربعة مذاهب الاول انه ليس بمجمل مطلقا
سواء وقع في الاثبات او في النهي الثاني انه ليس بمجمل في الاثبات
والنهي لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي الثالث انه ليس
بمجمل في الاثبات لحمله على الشرعي ومجمل في النهي الرابع انه مجمل مطلقا
والاول هو مختار المصنف كما اشار اليه بقوله وما له محمل لغوي
وهو ما يستفاد من اللغة ويكون وظيفة اللغوي ان يقصده ويبينه
وشرعي هذا مبني على القول بالحقائق الشرعية كقوله صلى الله

عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يسمى صلوة في الشرع
فيكون بيانا للمسمى الشرعي وان يكون كالصلوة في اشتراط الطهارة
والاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان ان الاثنين
يسميان جماعة في اللغة وان فضيلة الجماعة تحصل بهما ليس بمجمل
لان المحمل اللغوي مرجوح والشرعي راجح فيحمل على الشرعي
الراجح دون اللغوي المرجوح لقرينة بعثته لتبليغ الاحكام
لا لتعليم اللغة فتلك القرينة موضحة لدلالته على الامر الشرعي
فلا اجمال وللثاني على الاول ما ذكرنا وعلى الثاني انه لو حمل على الشرعي
لكان صحيحا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان
النهي يدل على الفساد واما الملازمة فلان الصحيح ما وافق امر الشارع
وهو المراد بجواب الشرعي وليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه
الشارع بذلك الاسم من الهيئات المخصوصة حيث يقول هذه
صلوة صحيحة وهذه صلوة فاسدة والا لزم في قوله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة
ايام اقرائك ان يكون مجملا واللازم باطل لانه ظاهر في معناه الشرعي
اتفاقا وللثالث على الثاني ما للثاني على الثاني مع زيادة مقدمة وهي
انه اذا لم يمكن حمله على الشرعي فلا محالة يكون مجملا بين المجاز الشرعي
والحقيقة اللغوية بجواب الجواب وللرابع انه يصلح لهما ولم
يتضح وهو معنى الاجمال بجواب منع عدم الاتضاح بل الحق انه
اتضح ~~لما اتضح وهو معنى الاجمال~~ لما ذكرنا

فصل

المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته واضحة سواء كان الوضوح
ابتداء من غير سبق اجمال كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او بعده
كآية البقرة فانها وان لم كانت مجملة الا انها صارت مبينة بعد

والاول يسمى الواضح بنفسه والثاني الواضح بغيره والمبين مثل المجمل
في الاقسام والبيان وهو ههنا فعل المبين اعني التبيين
بالقول اجماعي سواء كان البيان والمبين كلاهما من الله تعالى
او من الرسول او احدهما من الله والاخر من الرسول وقد اختلفوا
في ان البيان هل يجب ان يكون في رتبة المبين دلالة وسندا
او لا يجب بل يجوز ان يكون ادنى فقيل نعم وقيل لا هذا في بيان
المجمل اما بيان الظاهر فيجب فيه ان يكون اقوى لئلا يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح ولا ترجيح احد المتساويين على الاخر وبالفعل
يعرف ذلك بوجهين احدهما التصريح بان فعله بيان والاخر
فقد بيان غير ذلك الفعل مع امكان ان يكون بيانا عند الاكثر
لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلها
من الاخبار عنها بالقول ولهذا قيل ليس الخبر كالمعاينة واذا كان
الفعل ادل كان البيان به اولى ولانه بين قوله تعالى اقيموا الصلوة
وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت بفعله وقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي خذوا عني مناسككم لم يشتمل على تعريف شيء من الافعال بل
هو دليل على ان الفعل بيان قالوا الفعل يطول فلو بين به لزم
تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز اجيب اولا بانا لا
نم ان الفعل اطول من القول اذ قد ينعكس كما ترى في فعل الركعتين
وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار والتروك والشرائط
فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير وثانيا بانا
لا نم لزوم تاخير البيان اذ التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع
فيه عقيب الامكان وهنا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي

يستدعي زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا سلمناه لكن التاخير بلا غرض غير جائز
واما معه كما فيما نحن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز
على ان تاخير البيان انما يمتنع من وقت الحاجة وهذا لم يتاخر
عنه فيجوز واعلم انه اذا اجتمع القول والفعل بعد الاجمال مع
صلاحية كل واحد منهما للبيان فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم
بالتاريخ او لا فان علم فهو البيان والثاني تاكيد وان لم يعلم فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا فالقول هو البيان والفعل
له ع ولا فرق بين ان يكون القول مقدما او موخرا ق ناسخه
اي تاخير البيان سواء كان بيان الندب او بيان الوجوب
وسواء كان بيان المجمل وهو ما استوت احتمالاته كالالفاظ المشتركة
او بيان غيره مما له ظاهر وهذا على اربعة اقسام الاول بيان النكرة
المراد بها معين الثاني بيان التخصيص الثالث بيان الاسماء الشرعية
الرابع بيان النسخ عن وقت الحاجة في الخطاب المحتاج الى البيان
وهو وقت العمل به ممتنع اجماعا الا على قول من يجوز تكليف ما
لا يطاق وذلك لان تاخير البيان عن وقت الحاجة تكليف
بما لا يطاق اذ هو في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع
انه غير عالم به وذلك غير جائز عندهم ق عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة جائز عند الاكثر مطلقا الغزالي
وابو بكر الصيرفي وابو هاشم الجبائي وبعض الحنفية ممتنع مطلقا
المرتضى والعلامة والكرخي وجماعة من الفقهاء ممتنع فيما له
ظاهر ويراد به غير ظاهره كالعام الذي هو ظاهر في العموم
والشمول اذا اريد به الخاص ونحوه من الاقسام الثلثة الباقية

هذا واعلم ان بعض الامامية كالعلامة وبعض المعتزلة كابي الحسن البصري و
بعض الاشاعرة كابي بكر الدقاق جوزوا هذا القسم اعني ماله ظاهر
يريد به خلافه تاخير البيان التفصيلي عن الاجمالي فيجب ان يقول
هذا العام مخصوص وهذه النكرة اريد منها فرد معين اما المجمل
كالقرء فيجوز تاخير البيان فيه لنا تاخير البيان في اكثر
ما يحتاج اليه كالصلوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة و للحج في
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ثم بين عم عند الحاجة بفعله و
قوله فان قلت اي فايدة في تقديم المجمل وتاخير بيانه الى وقت الحاجة
قلنا لا بد من ان يتعلق بذلك مصلحة دينية ومما يمكن ان يكون
وجها لحسن ذلك ان المكلف يعزم ويوطن نفسه على الفعل في
وقت الحاجة وهذا العزم وما يتبعه طاعة وهو ايضا سهل للفعل
المامور به وتعلق العزم عليه لا يتوقف على تميزه من جميع الوجوه
بل يكفي فيه تصور الفعل وان جهل صفاته فيعتقد وجوبه على سبيل
الجملة وينتظر بيانه ويعزم على ادائه على هذا الوجه للغزالي هو اي
خطاب العربي بالتركي في عدم الفهم وهو لغو بالاتفاق
فكذا نظيره للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل في الاول
عن الثاني وذلك لان المتبادر من حاله ظاهره هو اللفظ وانه ليس بمراد
للمخاطب فهو على حاله فلو لم يات المخاطب بما يصرف المخاطب
عن الظاهر الى خلافه كان المخاطب مغريا للمخاطب ظاهرة وهو
اغراء بالجهل والشارع منزه عنه قلنا فرق بين عدم الفهم
اصلا كما في خطاب العربي بالتركي و التردد بين معنيين
احدهما ظاهر فانه يفهم المقصود وان كان مرجوحا فقياس

خطاب

خطاب المفهم الذي لم يفهم اصلا قياس مع الفارق وتجويز
التخصيص اي تخصيص العام مثلا عند الحاجة معتزلي ومبين له
فلا جهالة فلا اغراء وبالنسخ وارد نقضا لانه ظاهر في الدوام مع
انه غير مراد فيجري فيه ما ذكرتم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا المطلب
الرابع في الظاهر والمؤول الظاهر في اللغة الواضح
ومنه الظهر وفي الاصطلاح ما دلالته على المعنى مظنونة لرجحانها
اي تلك الدلالة بالنظر الى دلالته على معنى اخر اما بالوضع كدلالة اسد
على الحيوان المفترس او بالاستعمال كدلالة الغايط على الخارج المستقذر
بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض وهو بهذا التفسير
قسيم للنص وقد يفسر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه
والمؤول الماول اشتق من آل يؤول اذا رجع لقول آل الامر الى كذا
اي رجع اليه ومآل الامر مرجعه المحمول على المرجوح ولما كان حمل
عليه من غير دليل لا يجوز الا عند شرذمة ضم اليه قوله لمقتض
يقتضي ذلك الحمل عقلا كان او نقلا ليخرج عنه الماول الفاسد وهو
المحمول على المرجوح بلا مقتض ولما كان التاويل باعتبار قربه وبعده ينقسم
الى ثلثة اقسام اشار اليها بقوله والتاويل منه قريب
فيكون فيه ادنى مرجح كقربه كحمل آية انما الصدقات للفقراء
والمساكين الاية على بيان المصرف وشروط الاستحقاق
فيجوز الاقتصار على صنف واحد من الاصناف المذكورة في الاية
الكريمة وذلك لان سياق الاية التي قبلها وهو رد الله سبحانه
على الذين عابوا محمدا صلى الله عليه واله في قسمة الصدقات وطعنوه
وقالوا انه يعطيها من احب وكانوا قد رضوا ان اعطاهم كثيرا وقد

سخطوا ان منعهم تقتضي بيان المصرف وشرائطه ليقطع طمعهم فيها
مع خلوهم عن الشرائط وليعلموا ان منعهم فعله حق فينبغي ان
لا يسخطوا لما فعله ونقل عن امام الحرمين انها من التاويلات
البعيدة لانها ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف ووجوب
الاستيعاب في الاعطاء حيث اضاف الصدقات اليهم بلام
الملك وعطف البعض على البعض بحرف التشريك وقال
الامدي ان سلمنا انها لبيان المصرف فلا نم انه لا مقصود منها
سواه فليكن الاستحقاق بصفة التشريك ايضا مقصودا عملا بظاهر
اللام والواو وللبعيد فيحتاج الى المرجح الاقوى ولا يرجح بالمرجح الادنى
كتاويل اطعام الستين عند الحنفية وهو محمول على اطعام هذا
العدد عند الامامية والشافعية باطعام طعامهم بتقدير الطعام
مفعولا للاطعام فلم يوجبوا اطعام العدد المعين اذ المقصود هو
رفع الحاجة ولا فرق بين رفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا ودفع
حاجة مسكين واحد ستين يوما ووجه بعده ان اسقاط ما هو مذكور
صالح للارادة عنها وادخال ما ليس بمذكور يجب الارادة لا يخلو عن
بعد وسماجة فينبغي ان لا يتوجه اليه عاقل على انا لا نم عدم الفرق بين
دفع حاجة جماعة ودفع حاجة واحد لان فضل الجماعة على الواحد لبركتهم
وتعاضد قلوبهم على الدعاء للمحسن اليهم ولامكان دخول مستجاب
الدعوة فيهم لا يخفى على ذوي الابصار وقد لاح من هذا اندفاع ما قيل من
ان ذلك انما يرد عليهم باضمار الطعام في الاية اما لو قالوا بانه يفهم
من عبارة النص ايجاب اطعام الستين ومن استنباط المعنى
ايجاب اطعام طعام ستين مسكينا كما يشعر به تعليلهم وهو ان

المقصد دفع حاجة الفقير الى اخر ما ذكرنا فلا وامساك الاربع في
قوله عم لغيلان بن سلمة وقد اسلم على عشرة امسك اربعا وفارق
سايرهن بابتداء النكاح والاول عند الحنفية بناء على اصلهم و
هو ان العقود اذا وقعت معا بطلت واذا وقعت مترتبة صح ما
وقع اولا وبطل ما وقع اخيرا فلا جرم قالوا معنى الحديث اما انكح اربعا
ابتداء ولا تنكح البواقي واما امسك الاوايل منهن عقدا وفارق ساير
واما عندنا وعند الشافعية فهو محمول على ظاهره من ابقاء العقد الى
والقاء التخيير اليه في اختيار اربع منهن سواء ترتب عقدهن ام لا
ووجه بعده اما اولا فلان ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزله
منزلة العموم في المقال واما ثانيا فلان المتبادر اليه خشية عدهن
فلا وجه لتخصيصهن بالذكر واما ثالثا فلانه فوض الامساك والمفارقة
الى اختياره ومع عند التاويل غير مفيد باختياره لوقوع الفرق
بنفس الاسلام وتوقف العقد على رضاهن واما رابعا فلانه لم ينقل تجديد
العقد اصلا لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو
كان لنقل واما خامسا فلان غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيئا
من الاحكام فلو كان المراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه كان
وقت الحاجة اليه وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جايز و
البعد كتاويل خبر فيروز الديلمي وقد اسلم على اختين فقال عم
امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بذلك اي بما مر من
التاويل في خبر غيلان ووجه ذلك ان فيه ما مر من وجوه البعد
مع ما يختص به وهو التصريح بقوله ايتهما شئت فدل على ان الترتيب
غير معتبر وتاويل المسح اي مسح الارجل في اية الوضوء

هن ح

تعلقه بهما باعتبار عطفها مجرورة على الرؤس لفظا ومنصوبة عليها
فيشترك المعطوف والمعطوف عليه في المسح كما ذهبنا اليه نحن
وصاحب الكشاف الا انه خالفنا في الحكم حيث اوله بالغسل
الخفيف المشابه للمسح وانما عبر عن الغسل بالمسح للتنبيه على وجوب
الاقتصار في صب الماء لان الارجل لغسل من بين الاعضاء مظنة
الاسراف ووجه بعده انه مخالف للوضع اللغوي والشرعي
لان المعلوم من الوضع اختلاف حقيقة الغسل والمسح فلا يجوز التعبير
عن احدهما بالاخر الا لمقتضى ووجوب الاقتصاد في صب الماء
لم يقل به احد من العلماء على انه يلزم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز جميعا
لان المسح في المعطوف عليه محمول على الحقيقة اتفاقا وانه جائز وقد
بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين بسطا عظيما فمن اراد
ذلك فليرجع اليه **المطلب السادس** في المنطوق
والمفهوم المعنى اذا اعتبر بحسب دلالة اللفظ عليه اما منطوق او
مفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي
يكون حكما لما ذكر ونطق به او حالا من احواله سواء كان ذلك
مذكورا اولا فيندرج فيه الصريح وغيره والقيد الاخير لاخراج المفهوم لانه
ليس للمذكور والنطق معلوم لغة فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بمثله
في الخفاء وصريحه اي صريح المنطوق وهو ما وضع اللفظ له
مطابقي ان دل عليه ذلك اللفظ بالاستقلال وتضمني ان دل
عليه بمشاركة الغير وهذا مبني على ان دلالة التضمنية وضعية كما ذهب
اليه الحاجبي وغيره اي غير الصريح ولو توقف على قصده صدق
اي صدق الكلام او المتكلم ان كان خبرا كقوله ع رفع عن امتي الخطأ والنسيان

فان المقصد منه رفع المواخذة او نحوه وصدق الكلام موقوف على اضماره
او صحته اي صحة الكلام ان كان انشاء عقلا نحو واسئل القرية
فان صحته لعدم صحة سؤال القرية نفسها عقلا يتوقف على اضمار الاهل
وقصده وان جعلت القرية مجازا عن الاهل تسمية للحال باسم المحل
فهو من باب اخر او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف
فانه يستدعي تقدير الملك اي مملكا لي على الف لان العتق بدون
الملك لا يصح شرعا فدلالة اقتضاء وبدونه اي بدون
التوقف مع اقترانه اي محل النطق بما اي بوصف لو لا
التعليل اي لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ما في محل النطق من الحكم
لبعد اقترانه به ولا يقع مثله في كلام الشارع فوجب حمل ذلك
الوصف على التعليل الذي هو غير مذكور وهو حال للمذكور دفعا للاستبعاد
تنبيه وايماء ولانه ينبه على العلة ويومي اليها كقوله ع لمن قال
واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق فانه اقتران الامر بالاعتاق
بالوقاع الذي لو لم يكن هو علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا
واعترض بان ما لا يتوقف عليه ولا يقترن كذلك يخرج عن الايماء
وهو غير داخل في شيء من الاقسام فلا ينحصر غير الصريح في ثلثة فالاولى
حذف قيد الاقتران ليندرج هذا في الايماء كما فعله الامدي واجيب
بان القسمة استقرائية لا عقلية فلا يضر الاحتمال والا اي وان
لم يكن غير الصريح مقصودا فدلالة اشارة كقوله تع وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين حيث علم منهما ان اقل مدة الحمل ستة
اشهر ولا شك انه ليس بمقصود في الاثنين بل المقصد في الاولى بيان حق الوالدة
وما تحمله من التعب في الحمل والفصل وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال ولكن لزم منه ذلك

كما نرى والمفهوم مادل عليه اللفظ لا في محل النطق اي المسكوت عنه فهو غير مذكور كما ان
ما هو له غير مذكور سواء كان حكما له او حالا من احواله اما الاول فكقوله تعم ولا تقل لهما اف
فانه دل على حكم الضرب وهو التحريم وهما غير مذكورين واما الثاني فكقوله تعو ومنهم من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على
اولوية حاله اي التأدية وعدمها في الاخر فان كان اي المفهوم مفهوم موافقة
بان يكون الحكم او الحال في المسكوت عنه موافقا له في محل النطق اثباتا ونفيا كما ذكرنا
من المثالين ففحوى الخطاب اي معناه ولحن الخطاب اي مفهومه ولا خلاف
في حجيته عند العلماء اذا كان الحكم في المنطوق معتبرا شرعا واما اذا كان لاغيا فلا
لانه اذا الغى الاصل الغى الفرع بطريق اولى انما الخلاف في انه اي هو حجة من باب القياس
او من فحوى اللفظ فقيل نحو هو الثاني المامور ومما يتفرع على حجيته ما لو اذن احد لوكيله
بيع متاعه بمائة فانه يجوز له بيعه بازيد بطريق اولى نعم لو دلت القرينة على ارادة
عدم الزيادة ارفاقا للمشتري لم يجز الزيادة لانتفاء الدلالة حج او مخالفة
بان يختلف الحكم او الحال في المسكوت عنه بكونه مخالفا له في محل النطق فدليل الخطاب
فهو حجة فقسم على ما اشار اليه المص بقوله وهي مفهوم الشرط مثل وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن اولات حمل ه
فاحكمهن خلافه والصفة نعتا كان او غيره مثل في الغنم السائمة زكوة ولي الواجد
ظلم يفهم من الاول انه ليس في المعلوفة زكوة ومن الثاني انه ليس لي غير الواجد ظلما
والغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يفهم منه ان غسل ما فوق المرفق غير
واجب واعترض بان مفهوم قوله تعم فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وهو انها اذا نكحت
زوجا غيره تحل مفهوم موافقة لانه حكم للمذكور لا لغيره واجيب بان المراد بالغاية وبعضه
افرادها لا جميعا واللقب علما كان او اسم جنس كقولك زيد في الدار وفي الغنم
زكوة حيث يفهم من الاول نفي حصول في الدار المعينة عن غير زيد ومن الثاني نفي وجوب

الزكوة

الزكوة في غير الغنم والحصر المراد به مطلق التخصيص الدال على حكمين احدهما منطوق والاخر
مفهوم فيشمل لا اله الا الله وانما الاعمال بالنيات والعالم زيد ونحوها حيث يفهم من الاول
ثبوت الوحدانية له تعم ونفيها عن غيره من الالهة ومن الثاني ان لا عمل بلا نية ومن الثالث
ان لا عالم غير زيد وقد يفيد الحصر ربما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف
الخاص مع جعله مبتدا والموصوف خبرا فلا يصدق الا على المثال الاخير نحوه وربما يفسر
بما هو اعم من هذا وهو ما يكون الحصر مستفادا من التقديم فانه يتناول جميع صور تقديم
ما حقه التاخير وان لم يكن مستفادا بالنفي والاستثناء وانما وا علم انهم ذكروا المفهوم
المخالفة شروطا منها وهو الاول ان لا يخرج التخصيص لحادثة صالحة لذلك كما اذا قيل
بحضرته عم لفلان غنم سائمة فقال في الغنم السائمة زكوة فهذا التخصيص لا يدل على نفي الحكم
عن الغير اذ الموجب له هو القرينة الحالية الثاني ان لا يكون علم المتكلم بالحكم منحصرا
في محل الوصف والا فاختصاصه به انما هو لعدم علمه بغيره ولا لانتفاء الحكم عنه الثالث
ان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في غيره من الخوف في غيره الرابع ان لا يعلم الا مع
حكم غيره بطريق الاولوية والا فهو مفهوم موافقة لا مخالفة او غير ذلك مما هو باعث
على التخصيص فان مفهوم المخالفة ليس بحجة فصل مفهوم الشرط اعني
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانما قدمه على غيره لانه اقوى منه حجة عند الاكثر
وعليه المحققون العلماء خلافا للمرتضى ومن وافقه لنا التبادر
اي تبادر المفهوم عند الفهم في نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يتبادر
منه عدم وجوب الانفاق عند عدم الحمل والسؤال اي سؤال الصحابة عن
سبب القصر مع الامن قالوا ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعم
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فانهم لما
فهموا تعليق بالخوف انتفاءه عند انتفاء الخوف سالوا عن سبب القصر
في حال الامن فاقرهم ع و اجاب بانه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو

لم يكن مفهوم الشرط حجة لما سألوا عن ذلك ولما اقرّهم والجواب انهم لما فهموا منه حكم القصر
وعلموا السبب في بعض الصور وخفي عليهم السبب في بعضها مع علمهم بان الاصل في الصلوة الاتمام
سألوا عنه وانت خبير بان تمسك المنكرين بهذه الاية انسب واولى وقوله ع لازيدن
على السبعين بعد ما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه دل
على انه فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين والجواب ان هذا خبر واحد
لا يجوز التمسك به في اثبات اصل عظيم سيما اذا كان فيه ما يدل على كذبه بيان ذلك اما اولا
فان دلالته على انه يستغفر للكفار وذلك لا يجوز واما ثانيا فلان ذكر السبعين انما هو للمبالغة
كما هو عادة العرب في ذكر هذا العدد فالمعنى النهي عن الاستغفار للكفار لهم ما غفر الله لهم
فعبّر الله عن الاكثار بالسبعين فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه وهذا كما يقول العرب لو جئتني
سبعين مرة ما جئتك والمعنى لو جئتني كثيرا او قليلا ما جئتك فكيف يجوز له ع ان
يعتقد ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف حكم السبعين وهو افصح وافطن لاغراض العرب
ولو سلم فلا نسلم ان فهمه ذلك من طريق المفهوم بل من جهة الاصل فان الاصل قبول
الاستغفار لهم فلما الغي ذلك في السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل ولما كان مظنة الاجابة
يفهم ذلك من حيث الاصل لا من حيث المفهوم قالوا ثالثا المرتضى وموافقوه قد يكون
للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لجواز تعلقه ببدله وقال ره
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا تحريم الاكراه بارادة التحصن
فلو ثبت مفهوم الشرط لزم جواز الاكراه وعدم امتناعه شرعا عند انتفائها واللازم باطل
اجماعا قلنا فهو ان الشرط ح احدهما المبدل او المبدل منه فيما فرض انه شرط
ليس بشرط وح اذا لم ينتف المشروط بانتفائه لا يقدح ذلك في مدعانا وانتفاء التحريم
ان التحريم الاكراه عند عدم ارادتهن لو سلم فانما هو لامتناع المنهي عنه وهو الاكراه
لان الاكراه يتحقق على الفعل انما يمكن اذا اراد عدمه وهن اذا لم يردن التحصن عدم
البقاء سواء اردن البقاء او لا فلا يمكن اكراههن عليه فلا يمكن تعلق التحريم به لان

التكليف

التكليف مشروط بامكان المكلف به ولا يلزم من انتفاء التحريم جواز الاكراه لاقتضائه ايضا امكان
متعلقه او الغرض من هذا التعليق وهو عطف على قوله وانتفاء التحريم في لفظه او انتفاء
بان هذا الجواب لا يجامع الاول المبالغة في نهي الموالي والزجر عن افعالهم بان تلك
النسوة لخادمات الناقصات في عقولهن اذا اردن التحصن فانهم اولى منهن
بارادتها واحق فلا بد في الظاهر لا يكون في هذا الباب ادون منهن ومع احتمال ترتب
هذه الفائدة على التعليق لا يكون المفهوم معتبرا اذ اعتباره انما يكون اذا لم يكن
للتعليق فائدة اخرى كما صرح به في الكتب الاصولية او الاجماع القاطع على تحريم
الاكراه على البغاء عارض للظاهر اعني مفهوم الشرط المشعر بجوازه فانتفى
لاجله ومما يتفرع عليه قوله صلى الله عليه وآله اذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا وقول الصادق ع
اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فعلى حجية مفهوم الشرط يدل على تنجس ما دونه بمجرد
الملاقاة فيكون حجة على من قال بعدم انفعال القليل بالنجاسة كابن ابي عقيل
وعلى من خصه بالجاري فانه شامل له ولغيره من حيث العموم ويكون مخصصا
لقوله ع خلق الماء طهورا لم ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والا فلا فصل
مفهوم الصفة اعني انتفاء الحكم عند عدمها حجة فايجاب الزكوة من الغنم السائمة
يدل على عدم وجوبها في المعلوفة عند الشيخ والشهيد في الذكرى ونفاه الاكثر
كالمرتضى فقال ذهب الى نفيه ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والمتكلمون كلهم وهو
الصحيح المستمر في الاصول وقد صرح بهذا المذهب ابو العباس بن سريج وتبعه على
ذلك جماعة من شيوخ اصحاب الشافعي كابي بكر الفارسي والقفال وغيرهما والمحقق
والعلامة الا على تقدير ثبوت علية الصفة للحكم قال العلامة صرح بانه ينتفي ح
بانتفائها لئلا يلزم اما ابطال علية ما فرضناه علة واما وجود المعلول بدون علة
وفيه كلام للاول لولاه اي لو لم يكن مفهوم الشرط حجة ولو لم ينتف الحكم
بانتفائها للغي الوصف اذ لا فائدة له غير هذا واللازم باطل لان اللغو لا يليق

بكلام البليغ فكلام الله ورسوله اولى واجدر كالان الابيض حيوان والابيض لغو يجب
تركه لانه لا مدخل له في الحكم بالحيوانية والكلام تم بدونه وقول ابي عبيدة عطف على قوله
بناء التانيث وهو معمر بن المثنى كما ذكره الامام في البرهان ونقل البعض ابو عبيدة
بلا تاء وهو القسم بن سلام الكوفي كما ذكره الامدي في معرفة اللسان في قوله ع
لي الواجد عقوبته وعرضه اي مطل الغني وتعلله في اداء الحق يحل حبسه
ومطالبته وهوانه هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وايضا لما
سمع قوله مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وايضا قيل
في قوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا المراد بالشعر الهجاء مطلقا
وهجاء الرسول خاصة فقيل في ذلك لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان
قليله وكثيره سواء في هذا الحكم فجعل مفهوم الامتلاء من الشعر وهو في قوة الشعر
الكثير حجة وفهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فقد لزم من تقدير السنة المفهوم
فكيف والتصريح بها وهو عالم بلغة العرب فالظاهر انه فهم ذلك من حيث
اللغة فظهر افادته لغة وهو المطلوب للثاني انتفاء الدلالات الثلث على نفي الحكم
في غير محل الوصف اما المطابقة والتضمن فلان هذا النفي ليس عين اثبات
الحكم في محل الوصف ولا جزؤه قطعا واما الالتزام فلان هذا الاثبات لا يستلزم
ذلك النفي عقلا وعرفا اذ قد نتعقله مع الغفلة عنه جدا وفيه نظر لان ذلك
يستنبط منه والذهول لا ينافيه وجواب عن الدليل الاول للاول ما اشار اليه
بقوله والوصف قد يكون ذكره للاهتمام به فاصل الاهتمام فايدة فيه
فلا يلزم من عدم دلالته على عدم الحكم في غيره عدم الفايدة فيه مطلقا او للسؤال
عن محله اي محل الوصف فوقع الجواب مطابقا له كما قيل هل في الغنم السائمة
زكوة فقيل في الغنم السائمة زكوة او سبق حكم غيره فعلم ولم يعلم كله فيذكر
لتحصيل العلم به ولا يلزم من هذا اختصاص الحكم به لجواز اتحاد الحكمين او

خطوره

تمشي

خطوره اي خطور الوصف في القلب دون غيره فيخص بالذكر وهذا الا
في خطابه تعالى او نحوها مثل ان تكون المقصود اثبات الحكم في محل الوصف
لطلب النفس وفي غيره بالبحث والفحص ترغيبا لتحصيل الثواب الا غير ذلك ما ذكرنا
سابقا وما كان لقائل ان يقول ما له احد هذه الاشياء من الوصف خارج
عن محل النزاع اذ هي فايدة والنزاع انما يكون في الوصف الذي انحصرت
فايدته في المفهوم اجاب عنه بقوله ووجود ما لا يحتمل من الوصف
شيئا منها ممنوع فلا مخلص لهم الا بان يقولوا ليس شيء من مفهوم
الوصف بحجة او بان يثبتوا وجود وصف انحصرت فايدته في المفهوم
والجواب عن الدليل الثاني ما اشار اليه بقوله ولعل قوله اي قول ابي
عبيدة في ان المفهوم حجة ناش عن اجتهاد فلا يكون حجة على غيره من
المجتهدين المخالفين له في ذلك واعترض عليه ايضا بمعارضة الاخفش
فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل على انه ليس من مفهوم اللغة الجواب
عن الاول ان اكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة كالخليل والاصمعي وابي عبيدة
واضرابهم وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان
قادحا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات وعن الثاني انه لم يثبت نفي الاخفش
له كما ثبت اثبات ابي عبيدة فانه قد كرر ذلك في مواضع كما علمت
فصار القدر المشترك مستفيضا ولا كذلك الاخفش ولو سلم في موضع فهو
يشهد بالثبوت والاخفش بالنفي والمثبت اولى بالقبول عن النافي لانه
انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت
يثبت بالوجدان وانه يدل على الوجود قطعا **فصل** مفهوم الغاية
وهو دلالته على ان ما بعد الغاية بخلاف ما قبلها حجة عند الاكثر قيل
هو اقوى من مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم

الصفة قال بمفهوم الشرط وكل من قال بمفهوم الغاية ولا عكس الا المرتضى
وبعض العامة كالآمدي وحنفية لنا ان المتبادر الفهم من نحو
صوموا الى الليل بيان آخر وجوبه وهو وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا
ثبوت الوجوب بعدها لم يكن الغيبوبة آخرا بل وسطا هف قيل يمنع ذلك
لجواز ان يكون الحكم الثابت فيما قبلها من مقتضى الخطاب الاول وفيما
بعدها يثبت بآخر فلا يلزم ما ذكرتم واجيب بان ظاهر المنطوق يشهد بخلافه
لانه ظاهر في النفي عما بعدها فلو ثبت فيما بعدها بدليل آخر مع ان الاصل عدمه يلزم
التعارض ولو سلم فلا يضر اذ يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعدها لدليل
كالاجماع او غيره واندفع بهذا ما قيل من انه لو كان مفهوم الغاية حجة لما وجب
غسل المرفق وانه واجب بالاتفاق وربما يقال النزاع لم يقع فيما بعد الغاية
اذ لم يقل احد بمشاركته لما قبلها في الحكم بل النزاع انما وقع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ام لا ولا معنى لمفهوم
الغاية سوى انها لا مدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها وفيه ان كلام العلامة
والآمدي وغيرهما من المحققين صريح في ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعدها على
ان الدليل المذكور يجري في نفس الغاية ايضا لان غاية الشيء خارجة عنه فلو ثبت
حكمه لها لم يكن الغاية غاية هف فان قيل الغاية والآخر كما يطلق على الطرف
الخارج عن الشيء كذلك قد يطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده كما في اجزاء الاشياء نفسها
محدودها وكلمة الى مثلا التي للغاية تستعمل في المعنيين فالكلام بان الآخر
باي معنى من المعنيين اجيب بان هذا انما يستقيم في لفظ الآخر واما في
لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فالظاهر انها انما تستعمل فيما اذا كان ما بعدها
خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجة
عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجة عنه ضروري

واما كلمة الى التي لم يكن ما بعدها خارجا عما قبلها فهي بمعنى مع وليست للغاية فكانت
خارجة عما نحن فيه قالوا ان النفاه ما مر في الصفة من انتفاء الدلالة الثلث
قلنا الصوم المقيد بكون آخره الليل يعدم فيه اي في الليل البتة
فلا صوم فيه فلا وجوب فدل التقييد بالغاية على نفي الحكم فيما بعدها التزاما
بخلافها اي بخلاف الصفة فان تعليق الحكم بما يتصف بها لا يستلزم
انتفاء الحكم في غيره كما يحكم به الوجدان ومفهوم اللقب وهو نفي الحكم
عما لا يتناوله الاسم مثل زيد في الدار والحج واجب فينتفي الحصول في الدار
عن غير زيد والوجوب عن غير الحج ليس حجة لان المفهوم انما يعتبر اذا لم
يكن لذكره ما يقتضيه فائدة غيره واللقب له فائدة غيره وهي انه لو طرح
لاختل الكلام ولانه يلزم من قولنا القرآن كتاب الله وزيد موجود ظهور
الكفر والكذب واللازم باطل اجماعا ولو قيل بمفهوم الصفة فان قولنا
زيد العالم موجود كذلك واجيب بان المنفي وجود غيره من جنسه فلا يلزم
ظهور الكفر والمخالف نادر ذهب ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة الى
انه حجة واستدلوا اولا بان التخصيص يدل على نفي الحكم عما عداه وجوابه ما مر
وثانيا بانه لو قال احد لمن يخاصمه ليست امي بزانية يتبادر منه نسبة الزنا الى
ام الخصم ولو لم يكن مفهوم اللقب حجة لما يتبادر ذلك وجوابه ان ذلك
مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء لا من مفهوم اللقب فليس
مما نحن فيه وفرع عليه الشهيد امرين الاول ما اذا وكل احد جماعة في بيع مثلا
ثم خصص واحدا بالاذن فانه لا يكون رجوعا عن غيره لمجرده الا ان يدل
القرينة الخارجية عليه الثاني انه لو اوصى لعين لزيد ثم قال اوصيت بها لعمرو
فقال بعضهم لا يكون رجوعا بل يشترك بينهما فانه خص الاسم بالثاني فلا يدل
على نفيه عن الاول والاقوى انه رجوع لانه المفهوم منه عرفا ولا اشكال لو صرح بارادة

بارادة التشريك او الرجوع واختلف في مفهوم انما وهو نفي غير ما ذكر اخرا
في الكلام المصدر به فقيل ليس بحجة لانه مركب من ان وما الزائدة للتاكيد فلا
يفيد الحصر فقولك انما انت قائم بمنزلة انك قائم من غير فرق بينهما وقيل
يفيده بالمنطوق فلا فرق بين انما الحكم لله ولا اله الا الله والجواب لانم
ذلك بل الفرق ظاهر لان الاول يفيد نفي الالهية عن غير المذكور مما يعبد من دون
الله من الاصنام والثاني يفيد نفيها عن المذكور فالاول من المفهوم والثاني من
المنطوق وقيل يفيد باعتبار المفهوم وهو حجة لما سيجيء ونحو العالم
زيد مما اشتمل على خبر فلما كان او غيره وهو اخص بحسب المفهوم من المبتدا
الموصوف صفة كان او اسم جنس فيشمل نحو العالم زيد وصديقي عمرو والرجل
بكر والكرم في العرب وامثالها ويمكن ان يكون المراد به ما اشتمل على تقديم
ما حقه التاخير فيشمل تقديم الحال والتمييز والخبر وامثالها لكن الاول انسب
لان كثيرا مما اشتمل عليه الثاني لا يفيد الحصر في كثير من الاوقات كما صرح به
الحاجبي في المفصل والخلاف في هذا كالخلاف في انما فيجري فيه ما ذكرنا هنا من الاقوال
والاظهر حجيتها اما الاول فللنقل عن ائمة اللغة والاستعمال العرفي له في
مقام نيابة الحصر ولقوله ع انما الاعمال بالنيات لانه يتبادر منه ان لا
عمل بلا نية وما يتوهم من ان الحصر انما ثبت من عموم الاعمال اذ معناه كل عمل بنية
وهو ايجاب كلي يتوقف صدقه على بطلان نقيضه وهو سلب جزئي يمكن
دفعه بان المتبادر انما هو سلب كلي وهو لم ينشأ من صدق الايجاب
كلي قطعا واما الثاني فلان اللام في العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس
ولا للاستغراق لامتناع الحمل ح فتعين ان يكون للمعهود ذهنا وهو ما تصوره
المخاطب وتوهمه من شخص كامل او منتهى في العلم او غير ذلك من الصفات
التي باعتبارها سمي زيدا وانت تعلم ذلك فتخبر عنه بانه زيد فيفيد الحصر

بالضرورة

بالضرورة قالوا لو تم ما ذكرتم لجرى في العكس وزيد العالم الخ حذو النعل بالنعل
وانكم لا تقولون بالحصر فيه وقد يجاب عنه اولا بان اللام في العكس يجوز
ان يكون اشارة الى معهود معين وهو زيد وثانيا بان اللام فيه يجوز ان
يكون للجنس وجواز حمل العام على الخاص محال كبكر عاقل وثالثا بالفرق بين الاصل
والعكس فان الوصف في الاصل مبتدا محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف
العنواني وفي العكس محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف
وهذا عارض للذات المخصوصة واذا ثبت هذا ظهر ان اتحاد زيد بحسب الوجود
مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك
الموصوفات فيه واتحاد كل منها بحصته منه وهذه الاجوبة مدفوعة اما الاول
فلان المحمول على زيد ينبغي ان يكون مستقلا بمعناه الافرادي والمعهود ليس مستقلا
لكونه اشارة الى زيد فيفتقر الى اعتبار تعلقه به واما الثاني فلان حمل العام على الخاص انما يجوز
اذا كان العام نكرة يدل على كون الخاص شائعا فيه مثل الانسان حيوان لا ما اذا كان
معرفة نحو الانسان هو الحيوان واما الثالث فلانه انما يصح في زيد عالم لا في زيد العالم فان
معناه الذات الموصوفة فردا كان او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق
ضروريا المطلب السابع في النسخ وهو في اللغة يطلق على الازالة نحو
نسخت الشمس الظل اي ازالته وعلى النقل نحو نسخت النحل اي نقلته من وضع الى اخر ه
واختلف فيه فقيل حقيقة لامر مشترك بينهما وقيل للاول وللثاني مجاز تسمية للزوم
باسم اللازم او نقل الشيء يستلزم ازالته عن موضعه الاول وقيل للثاني و
للاول مجاز تسمية للازم باسم الملزوم وفي الاصطلاح دفع الحكم اي رفع ذاته او
تعلقه فيصح على مذهب الاشاعرة القائلين بقدم الخطاب الخ وفي ذكر الرفع
دون البيان رد على من قال بان النسخ بيان لا رفع كصاحب المنهاج والي اسحق

وغيرهما وهو كالجنس للنسخ وغيره الشرعي خرج به رفع حكم عقلي بدليل شرعي فانه ليس
بنسخ بل دليل شرعي خرج به رفعه بالموت والغفلة والنوم لا غير ذلك مما يسقط
التكليف فانه ليس بنسخ متاخر خرج به رفعه بالمخصصات المتصلة كالغاية والشرط
والاستثناء وغيرها فان رفع الحكم المذكور في الخطاب المقيد بها ليس بنسخ و
المراد بالمتاخر المتاخر بالمهلة وهو التراخي فلو بدله به كما فعله صاحب المنهاج لكان
اولى وفي كون هذه الامور رافعة للحكم ما قيد بها من الكلام نظر فانها متممات له
والحكم لا يثبت الا بعد تمام الكلام فلا يتصور رفعه بجزئه فلا حاجة في الحد الا ذكر المتاخر
الا ان الامر هين لان التصريح بما علم ضمنا ودفع التوهم مما يقصد في الحدود
وفي كون النسخ رفعا نظر اورده الامام في المحصول وصاحب المنهاج فيه لان الحكم
الحادث ضد للحكم السابق لامتناع اجتماعهما فليستاويان في القوة اذ لا ترجيح لاحد
الضدين في القوة على الاخر فليس رفع الحكم السابق بالحادث اولى من رفع الحكم
الحادث بالحكم السابق لكون كل منهما في قوة الاخر واجاب عنه بعض المحققين
بان الحكم يستفيد بسبق الوجود كيفية الضعف والوهن فلا يقدر ان تقاوم
الحادث وقال القاضي في التحصيل لا نم انه لا اولوية لاحدهما اذ العلة التامة لعدم الشيء
ينافي وجوده وبالعكس ولولا اولوية احد المتنافيين لامتنع حدوث العلة التامة
لعدم ولا وجود ويستلزم ذلك ان لا يعدم موجود او لا يوجد معدوم والواقع خلافه
ووقوعه عند اهل الاسلام مطلقا سواء اعتبرت المصلحة اولا اجماعي فجوازه
اولى خلافا لليهود الغير العيسوية فانهم ذهبوا الى امتناعه عقلا واما العيسوية فذهبوا
الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا ونفاه اي وقوعه وان جوزه عقلا ابو مسلم الاصفهاني
سيما في القران وما يسمونه نسخا فهو عنده بيان وتخصيص والحكم الاول مقيد
بالغاية واية القبلة وهي قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فانه ناسخ

للاستقبال

195

للاستقبال الى بيت المقدس والتوجه اليها في صورة الاشتباه لا بدل على عدم نسخه
لتساوي الجهات كلها في ذلك والعدة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانه ناسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج اقتران الوضع بالحول لا يدل على
اعتباره في الاعتداد بل المعتبر هو الوضع وان حصل في اقل من الحول فخصوصية
الحول غير معتبرة واية الصدقة وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه دل بظاهره على وجوب الصدقة قبل
المناجاة وقد نسخ بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات
فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم اجاب عنه الاصفهاني بانه لم ينسخ هذه الاية بل زال
وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو التمييز بين المنافقين وغيره لان
سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون عن المومنين فان المنافقين ما كانوا
يتصدقون فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد قال صاحب المنهاج زال وجوب
تقديم الصدقة سواء كان لزوال السبب او لامر آخر واذا ثبت الزوال ثبت النسخ
واجاب الامام بان السبب لو كان ما ذكرتم لكان غير المتصدق منافقا لكنه باطل
لانه روي انه لم يتصدق من الصحابة غير علي بن ابي طالب ع ق واية الثبات
وهي قوله يا ايها النبي حرض المومنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون
امر الله تعالى بثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف
يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين فامر بثبات الواحد للاثنين
تكذبه اي الاصفهاني وحمل تلك الايات على انها كانت موقتة من عند الله
تعالى فقد كانت بمنزلة قوله صل الى اخر الشهر الى ما بعد فلا يسمع بلا موجب

احتج الاصفهانى على عدم وقوع نسخ القرآن بان وقوعه يستلزم ابطاله بالفعل واللازم بط لقوله تع
فى لغته لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والجواب ما اشار اليه بقوله وقوله سبحانه
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اى لا يأتيه الباطل من جهة من الجهات
واما تخصيص هاتين الجهتين لان من يأتى شيئا يأتيه غالبا من قدامه او من خلفه لا يصدقه
لانا لا نم ان المراد البطلان بالحكم بل المراد انه ليس فيه ما لا يطابق الواقع لا من الماضى
ولا من المستقبل ولا من الحال كما روى عن اهل البيت عليهم السلم واما انه لم يتقدمه
من كتب سماويه ما يبطله ولا يأتيه بعده ما يبطله واما لان المراد لا يأتى ما يبطل
مجموعه فالممتنع بطلان جميعه لا بعضه وما فى التورية من امر آدم ع بتزويج
بناته من بنيه مطلقا غير مقيد لوقت دون آخر ولا تخصيص بالبنات والبنين
فى زمانه يكذب اليهود لانه نسخ ذلك بشريعة من بعده بالاتفاق وقالت
اليهود اولا لو نسخت شريعة موسى لبطل قوله هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات
والارض واللازم بط لا يمكن القول بانه لم يقله موسى ع لانه متواتر ولا بانه كاذب لان المخبر
به صادق والجواب عنه اولا الزام بطلانه ومنع كونه متواترا كما اشار اليه بقوله
وما نقلوه عن موسى ع فرية اى كذب لانه قد نسب هذا القول الى ابن الراوندى
معارضة لنبينا ص فى دعوى الرسالة ويؤيده انه لو كان صحيحا لما اسلم احبارهم مثل
كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم من العلماء المتبحرين
ولعارضوا به رسول الله وثانيا منع كون التأبيد بمعنى الدوام كما اشار اليه بقوله
او يراد على تقدير تسليم كونه قول موسى ع طول الزمان بطريق المبالغة دون
الدوام لان لفظ التأبيد فى التعارف يقتضى التوقيت كقول القائل تعلم العلم ابدا
كما تضمنه اى اتى بهذا المعنى التورية فى عتق العبد قال الله سبحانه
فيه يستخدم ست سنين ثم يعتق فى السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه
ويستخدم ابدا فاذا كان استعمال التأبيد فى طول الزمان متعارفا لم يكن التأبيد حجة على الدوام

ولو سلم ان المراد منه الدوام فالشريعة التوحيد وفيه بعد وذلك شيئان الاول انه انما
يدل على ان النسخ غير واقع سمعا لا على انه غير جائز عقلا فلا يطابق على دعويهم الثانى انه انما
يدل على ان شريعة موسى ع لا تنسخ واما ان النسخ غير واقع اصلا فلا دلالة عليه قطعا
وقالت اليهود ثانيا لو جاز النسخ فاما لمصلحة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل اولا وكلاهما
باطل اما الاول فلانه بداء وهو على الله ممتنع لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء والله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء واما الثانى فلانه عبث والله تعالى
منزه عنه والجواب عنه ما اشار اليه بقوله والمصلحة اى جلب النفع
ودفع الضرر تختلف باختلاف الازمان كمنفعة شرب الدواء فى وقت
آخر فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه تتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم
يلزم بداء ولا عبث على انه لو تم لدل على عدم حدوث شيء من الاشياء بعينه
ما مر واللازم باطل اتفاقا فصحة الاجتهاد فى تلك المسئلة لا تتوقف على جواز
تجزى الاجتهاد فى الفروع ولا على جواز تجزيه فى الاصول فلا دور

فصل

احكام النبى ص المراد بها الاحكام الشرعية الدينية الدنيوية ايضا ليست
عن اجتهاد باجماعنا ذهب الشافعى وابو يوسف والحاجبى الى انه ص كان متعبدا
بالاجتهاد فيما لا نص فيه ثم انهم قد اختلفوا فقال بعضهم انه لا يخطى فى الاجتهاد
وقال بعضهم انه يخطى ولكن ينبه فيرجع عنه لنا الاجتهاد قول بالرأى والقول
بالرأى قول بالهوى وهو بط بالنسبة اليه ع لقوله تع وما ينطق عن الهوى
اى عن الرأى ان هو الا وحى يوحى وهو ظاهر فى ان كل ما ينطق به فهو
عن وحى وهو ينفى الاجتهاد ولانه قول بالرأى قيل لا نم انه قول بالرأى لجواز
ان يكون متعبدا بالوحى فيكون بالنطق به عن الوحى لا عن الرأى والجواب
الوحى اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به اى الاجتهاد وحيا
كالاجتهاد بقوله تع فاعتبروا امرنا بالعبور من الاصل الى الفرع وهو

الاجتهاد مع انه لا يحصل بهذا اما ينطق به وحيا دهنت خبير بان هذا انما هو لطريق
الالزام والا فالاعتبار عندنا بمعنى الالفاظ لما مر ولعلمه صلى الله عليه وسلم لعصمته
فاحكامه قطعية الاجتهادية والالزام جواز الكذب وهو باطن فكذلك
وهذا اى الدليل الاخير يعم سائر المعصومين سلام الله عليهم اجمعين
فيدل على ان احكامهم انما قطعية لا اجتهادية حسبما الى العوض موجود الاول
قوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم اى للاسارى عاتبه على حكمه وسنة الخطا
ومثل ذلك لا يكون فيما علم بالوحى فيكون فيما علم بالاجتهاد والثانى وقوله
تعالى وشاورهم فى الامر ومثل ذلك لا يكون الا فيما الحكم فيه بطريق الاجتهاد و
المصنف اشار اليه للجواب عن الاول بقوله واية العفو تلطف ورافة
كرمك الله اذا التقايل به قد يقصد التلطف والرافة ... الجواب
عنهما بقوله وهى اى اية العفو واية المشاورة وردنا فى غير المسائل
الدينية فلا يرد ان على من خص المسمع بها فى الالة اى وان وردت
اية المشاورة فى المسائل الدينية كان النبى صلى الله عليه وسلم مقلدا لهم فيها وهو باطل
قطعا الثالث وقوله صلى الله عليه وسلم حين الامر اصحابه بالتمتع تخلفه عنهم لو استقبلت
من امرى ما استدبرت لما سقت الهدية وسوق الهدى يمنعنى ...
اى لو علمت اولا ما علمت اخرا لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم الا فيما كان
بالاجتهاد والجواب التخيير لا فى سوق الهدى ثم اختار افضل التمتع
ممكن فتالف صلى الله عليه وسلم لعدم ادراك الافضل اختيار سوق الهدى الرابع قوله صلى الله عليه وسلم يوم
فتح مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر
ومعلوم ان الوحى لم ينزل عليه فى تلك الساعة فكان الاستثناء بالاجتهاد
والجواب ما اشار اليه بقوله وكذا سرعة الوحى بالاستثناء الاذخر
ممكن فى تلك الساعة وليس سرعة الوحى فيها ابعد من سرعة الاجتهاد

كل هو

197

بل هو اقرب منه فالقول بامكان الاجتهاد فيما دون الوحى بحكم وسبق سماع
الصابر استثناء ومنه صلى الله عليه وسلم محتمل فيحتمل ان يكون ذلك الاستثناء مستندا
للوحى السابق فاندفع الاستبعاد فى نزول الوحى فى تلك الساعة لكن ان
العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالوحى لاحتياجه الى بذل الوسع فى اتعاب النفس
والاشق افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اى اشقها ولا افضل لا يتركه صلى الله عليه وسلم والا
لكان امته افضل منه فى هذا الباب وانه غير جائز والجواب ما اشار اليه بقوله
ورب فضيلة تترك لما فوقها كمن ترك ثواب الشهادة لكونه حاكما وثواب
التقليد لكونه مجتهدا وفيه نظر لان المستدل على ما قررنا لم يدع ان فى العمل بالاجتهاد
فضيلة بل ادعى انه افضل من العمل بالوحى وهذا الجواب لا يدفعه والاولى ان
يجاب عنه ... العمل فيه وهو ان المشقة انما تؤثر فى زيادة الفضيلة
والثواب لو كان مشتملا عليها مطلوبا للشارع واما اذا لم يكن مطلوبا فلا و
نحن نمنع من جواز الاجتهاد فى حقه على انا نمنع ان الاجتهاد اشق من الوحى
لجواز ان يكون فى الوحى مشقة زائدة على ما فى الاجتهاد لما يحصل له صلى الله عليه وسلم من الخوف
والخشية من الله سبحانه حال نزول الوحى عليه او لغرض عطف على قوله لما فوقها
يعز به فضيلة تترك لغرض من الاغراض لحسم قولهم اى قول الكفار بانه
لو كان له وحى لما اجتهد وهذا مخل لمقصود البعثة كما حسم بالامية
اى بعدم التعلم والكتابة طعنهم بالنقل اى بنقله ما اتى به من الحكم من الكتب
السالفة **فصل** المشهور عند الامامية وغيرهم فى المسائل الفروعية
الاجتهادية عدم التصويب اى عدم الحكم باصابة كل مجتهد كما ذهب اليه
الاشعرى والقاضى ابو بكر والجبائيان وابو الهذيل بل المصيب انما هو واحد و
منشأ هذا الخلاف ان لكل واقعة حكما معينا ام لا ذهب الى الاول قال
بان المصيب واحد وهو من وجده وغيره مخطئ اما ماثوم او ماجور ومن ذهب

لا الثالث فلان بان كل واحد مصيب في حكمه فان الحكم الذي اليه الاجتهاد حتى لو ادى
خمسة في واقعة الى خمسة احكام كان كل واحد منها حكم الله وكان كل واحد منهم
مصيبا لشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا في الحكم بلا نكير فيكون
ذلك اجماعا منهم منه ما روى عن ابن مسعود وزيد بن ثابت من تخطئة ابن
عباس في ترك القول وهو خطاهما حتى قال من باهلني باهلته في ذلك
ومنه ما روى عن ابن عباس من تخطئة زيد بن ثابت فقال الا يتقي الله زيد
يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومنه قول عمر لما ردت عليه
المراة في نفيه المغالات في المهر اصابت امراة واخطا عمر ومنه ما روى
ان عمر امر باحضار امراة فخافت من سطوته فاجهضت ما في بطنها فقال
عمر لعثمان وعبد الرحمن بن عوف بل على الدية فقالا انما انت مؤدب
لا نرى عليك شيئا فقال لامير المؤمنين ع اما تقول انت يا ابا الحسن فقال ع
ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا وان لم يجتهدا فقد غشاك ثم الزمه بالدية ومنه
قول عمران عمر لا يدرى انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا حين حكم في قضية بحضرة
رجل فقال له ذلك الرجل هذا والله الحق وامثال هذا كثيرة ولما روى عن النبي ع
ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد فعلم ان في الواقعة حكما معينا والا
لكان الحكم بخطاء احدهما واصابة الاخر ترجيحا بلا مرجح وان المخطي لا اثم لكونه
مامورا وللزوم اجتماع النقيضين على تقدير التصويب لانه اذا
ظن حكما كالوجوب حصل القطع بانه الحكم في حقه واستمرار ذلك القطع مشروط
ببقاء الظن ذلك الحكم لوجوب الرجوع عنه الى غيره كالندب عند زوال الظن به وتعلقه
بذلك الغير اجماعا واذا كان كذلك كان المجتهد عالما بذلك الحكم ما دام ظانا له فيكون
عالما وظانا بشيء واحد في زمان واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان
قيل هذا الدليل بعينه يدل على بطلان اصابة واحد وخطاء الاخر ايضا لان

الاجماع منعقد على وجوب اتباع ما ادى اليه الاجتهاد من الحكم كالوجوب والندب
وغيرهما سواء كان صوابا او خطاء او العلم لوجوب متابعته مشروط ببقاء الظن
المجتهد فيكون المجتهد عالما حال كونه ظانا فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان
واذا ثبت هذا فقد ظهر ان هذا الدليل مشترك الالزام انما هو جوابكم عنه فهو
جوابنا الجواب ما اشار اليه بقوله فليس اي لزوم اجتماع النقيضين مشتركا
بين التصويب وعدمه لاختلاف المتعلق اي متعلق الظن والقطع عند
عدم التصويب فان متعلق الظن هو الحكم المطلوب بالاجتهاد ومتعلق
القطع هو وجوب اتباع الظن لا الحكم واذا اختلف المتعلق اندفع التناقض
قيل هذا الجواب مشترك ايضا لان متعلق الظن على تقدير التصويب كون الدليل
دليلا ومتعلق القطع ثبوت مدلوله ما دام دليلا فتعدد التعلق واندفع التناقض
ورد هذا بان كون الدليل دليلا الحكم شرعي اعتقادي والظن به يوجب القطع على
التصويب والاولى ان يكون ما يجب العمل به غير ذلك الدليل فلا يحصل له
الجزم بوجوب العمل بظنه والقطع به مشروط ببقاء الظن لما مر فيجتمع في كونه دليلا
القطع والظن فيلزم اجتماع النقيضين ولاستلزام اعتقاد كل منهما
رجحان امارته تخطئة احدهما في فيه اي في اعتقاد الرجحان لان احدى
الامارتين ان كانت راجحة في الواقع كان اعتقاد رجحان صوابا واعتقاد
رجحان الاخر غير صواب لانه غير مطابق للمعتقد فيكون خطاء وعلى التقديرين
يكون احد الاعتقادين خطاء قطعا فلا يكون كل مجتهد مصيبا وللبحث في
الكل مجال كما لا يخفى اما الاول ان التخطئة يحتمل ان يكون لاجل عدم القابلية او
لاجل التقصير في الشرايط والمقدمات او لمخالفة النص او الاجماع وفيه ان
ارجاع التخطئة الى الحكم هو الظاهر واحتمال ارجاعها الى غيره من الامور المذكورة احتمال
مرجوح فلا يقدح فيه وفي الثاني انه يحتمل ان يراد به خطاء الحكم في مطلوبه من رد المال

لا مستحقه لسبب ظنه صدق الشهود وهم كاذبون او لسبب مغالطة الخصم لا خطأ
ما وجب عليه من الاحكام وفيه ايضا مثل ما مر وفي الثالث انا لا نم ان استمرار القطع مشروط
ببقاء الظن والاجماع المذكور انما يدل على انتفاء القطع بالحكم عند انتفاء الظن بدون تبدل
الحكم اجتهاديا فيه لان الظن لما يقابل الشك النقيض ان يكون ذلك الشك موهوما فلا
يبقى القطع بانه الحكم واما اذا كان انتفاء الظن [illegible] الحكم لا بل بسبب حصول القطع
به تعين ذلك الحكم فان القطع والظن به لا يجتمعان لان الاول يجوز نقيضه والثاني
يمنعه فيلزم من ثبوت كل منهما انتفاء الاخر فلا يستلزم انتفاء الظن انتفاء القطع
وفيه انا نقطع على بقاء ظن الحكم وعدم قطعيته [illegible] فانكاره مكابرة وفي الرابع
ان المجتهد لا يعتقد رجحان امارة على امارة مناسبة في نفس الامر في ظنه وهو حاصل
فيكون اعتقاد كل منهما مطابقا وعدم الرجحان لخارج لا يوجب عدم الرجحان الذاتي
فامكن تصويب الاعتقادين معا ويلزم المعتزلة المخطئة عند تغير
الراي بان يرجع في مسئلة عما حكم به اولا ويعتقد خلافه سبق امر المقلد والمقلد
باتباع المخطئ وهو ما حكم به اولا لان ذلك على قاعدتهم خطأ فهما كانا مامورين
باتباعه فهما كانا مامورين باتباع الخطأ وهو قبيح عقلا وفيه ان القبيح هو الامر
بالخطأ من حيث انه مظنون ومنهما لون وفيه تامل وجه المصوبة بان
هذا يرد على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن
حكمه مع انه كان مامورا به فتامل **فصل** لا بد للمجتهد في مسئلة من
تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية من اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان لان ما يتثبت به المجتهد من الادلة لكونه عربيا يحتاج الى
معرفة الاوضاع وكيفية الدلالة والاستعمال ومعرفة الفصاحة والبلاغة
والمنطق لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو يحتاج
الى معرفة احتمال النظر من الصحة والفساد وكيفية الترتيب في المنطق والاصول

لبوق الادلة واحوالها والتفسير اي تفسير ايات الاحكام ليعلم الناسخ والمنسوخ وغير
ذلك والحديث الذي له تعلق بالاحكام ليعرف المتواتر والاحاد والعام و
الخاص وغير ذلك واما الذي لا تعلق له بالمواعظ والاداب واحوال الاخرة فلا
مدخل له والرجال ليعلم حال الرواة من الجرح والتعديل حتى يتمكن من التمييز بين
المنقول الصحيح والفاسد والاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق
على عدالتهم لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسائط وظن
عدم الاجماع على خلاف فيها اي خلاف المسئلة التي يجتهد فيها وطريق معرفة
ذلك ان لا يفتي الا بما وافق قول واحد من العلماء المتقدمين او يغلب على ظنه
انها واقعة متولدة في هذا الزمان ثم اعلم ان حفظ هذه العلوم غير معتبر في الاجتهاد
بل لا بد من العلم بها التمسك بها عند الحاجة ولا بد مع ذلك من الشن لسان
الفقهاء اما استحسانا لتحصيل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال
واما وجوبا لتحصيل له الظن لعدم الاجماع على خلافها وقال صاحب المنهاج لا حاجة
للمجتهد الى الفقه لانه نتيجة الاجتهاد فان هذه الفروع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا
بمنصب الاجتهاد فلو كان شرطا في الاجتهاد يلزم الدور وفرع على رد
الفرع الى الاصل وهي المسماة بالقوة القدسية ذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء والله ذو الفضل العظيم وهي العمدة في هذا الباب ولا يجب
على المجتهد تكرير النظر بتكرر القضية الواحدة سواء كان ذاكرا للنظر
الاول او لا لانه فعل الواجب وخرج عن العهدة والاصل عدم التكرار بل
يستصحب الحكم الحاصل من النظر الاول وقيل يجب عليه التكرار مطلقا
لاحتمال ان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا فيتغير رايه والجواب ان
الاصل عدمه وفصل المحقق بانه ان كان ذاكرا للدليل لم يجب عليه التكرار
والا وجب والتفصيل بمعنى زمان زادت فيه القوة بكثرة

الممارسة والاطلاع غير بعيد لحصول الظن بانه يحصل ظن الكل من الاول اعند
استيناف النظر فوجب تحصيله واجتهاد الفاسق نافع له لا للغير لفقد
ما هو شرط في نفعه للغير من الورع والمتجزي للبلد فيما لم يتجز فيه اذا
ضاق وقته فيخاف الفوت اذا اشتغل بالاجتهاد والا ايمع عدم ضيق الوقت
فلا يجوز له التقليد عند المحققين لانه يتمكن من الوصول بفكره الى الحكم فيحرم عليه
التقليد كما يحرم على مجتهد الكل ولان جواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل
عدمه قالوا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل اجتهاده
لا يعلم فوجب عليه السؤال الجواب ان الخطاب في فاسئلوا مع المقلدين لان
قوله لا تعلمون صيغة عموم معناه لا تعلمون شيئا من الاحكام فيختص بالمقلد لانه
الذي لا يعلم شيئا من الاحكام بخلاف المتجزي ولان المتجزي من اهل الذكر لان المراد بالذكر
ذكر شيء من الاحكام والمتساويان بالعلم لا يؤمر احدهما بالسؤال عن الاخر فيكون
المامور بالسؤال هو المقلد فلا يتم الاستدلال بالاية على جواز تقليد المتجزي غيره
واما ثانيا لو قدر معمول الذكر ومعمول تعلمون امرا شيئا فيكون معناه فاسئلوا
اهل الذكر لحكم معين ان كنتم لا تعلمون ذلك الحكم ويتناول الخطاب المتجزي لغيره
لكن لا دلالة فيها على تعيين المعمول لما عرفت من ان هذا التركيب يفيد
عند الاطلاق الى العموم وتقليد الافضل اما مشافهة او بالرواية عنه
ما دام حيا للاجماع عن جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي
وللغير اللازم بالزام السماع منه ويعرف الافضلية اما من تواتر الاخبار
عن الفاضل بانه افضل او من اذعان المفضول له او من الامارات الدالة
عليه كاقبال العلماء على سؤاله والانقياد الى ما يفتيهم به متعين عندنا
لان الظن بقوله اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا ولاستحالة
ترجيح المفضول على الفاضل ولان في منقول حنظلة عن الصادق عليه السلام دلالة عليه قال

في احد فاذا اختلفا فالحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما هذا ان حصل الظن بانه الافضل مطلقا وان ظن رجحان كل
منهما على الاخر باعتبار بعض الصفات دون بعض فصور الاولى ان يستويا في الدين و
يتفاضلا في العلم والحق وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته ورجحانه وقيل يتخير
بينهما وليس للمقلد ان يقلد غيره كما ذكرنا فالاقرب وجوب الاخذ بقول
الادين لقوة الظن به ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو الورع والعلم موجود
ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد وهو العلم الثالثة ان يكون احدهما ادين
والاخر اعلم فالاقرب ترجيح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من دينه وقيل يوخذ
بقول الادين وهم مختلفون فطائفة منهم وافقونا في ذلك وطائفة
اخرى خالفونا وقالوا ان له التخيير والرجوع الى ايهما شاء وتخيير المقلد
في الرجوع مع التساوي في العلم والورع فيرجع الى ايهما شاء فاذا اتبع
احدهما في حكم فله اتباع الاخر في غيره وليس له اتباعه في نقيضه وربما قيل
بجوازه في واقعة اخرى كالمجتهد مع التعارض اي مع تعارض الادلة
والتكافؤ اي تماثلها فانه مخير في العمل بايهما شاء وقيل في الموضعين ايهما
تعارضا فتساقطا فيرجع المقلد والمجتهد الى البراءة الاصلية

فصل

هل يكفي التقليد في الاصول كوجود الصانع وما يجوز له ويمتنع من الصفات
كما يكفي في الفروع ام يجب النظر الى كل واحد من المكلفين مجتهدا كان
او غيره ام يحرم فيجب التقليد فهنا ثلثة مذاهب للاول والثالث
لزوم الدور ان وجب اي النظر لان وجوبه يتوقف على معرفة
ايجاب الله تعالى المتوقفة على معرفة ذاته وهي تتوقف على معرفة ذاته
هي تتوقف على وجوب النظر ولان وجوبه نظري فيتوقف على نظر اخر
وهذا النظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور واكتفاؤه صلى الله عليه وآله من الكفار

بكلمتي الشهادة وحكمه بايمانهم بمجرد تلفظهم بهما بلا تكليف استدلال
مع علمهم بانهم لا يعلمون الصانع وصفاته بالدليل قطعا اذ غاية جهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض ولو كان النظر واجبا على كل احد
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم وقوله ع عليكم بدين العجائز
لا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا
الكف عنه ونهيه الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر والنظر
فيها حين راى تكلمهم وهذا يدل على تحريمه وعدم نقل الاستدلال
على الاصول عن احد منهم اي من الصحابة فلم يكن واجبا والا لصدر منهم
فنقل كما نقل عنهم الاستدلال في الفروع وعدم امرهم اي الصحابة احدا
من الناس به اي بالاستدلال وعدم انكارهم اياه في تركه وليس هذا
الا لانه غير واجب وان الاصول اغمض ادلة من الفروع و
التقليد في الفروع جايز اتفاقا فهي اي الاصول اولى بالتقليد من الفروع
لصعوبة ادلتها وتعسر وصولها لكل احد اليها وان الشبهات في الادلة
كثيرة والنظر فيها مظنة الوقوع في الضلالة وهي في الاصول كفر
والتقليد اسلم لعدم مشاهدة المقلد تلك الشبهات فوجب سلوكه
لوجوب الاحتراز عن الوقوع في الضلالة وان قول من يوثق به كا
لنبي او الامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده
هذه الدلايل المدونة التي يتوجه اليها ابحاث كثيرة بل لا يكاد يسلم
ناظرها وان قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
غير مقيد بالفروع بل هو عام من جهة السايل والمسئول عنه فيتناول
المجتهد وغيره من الاصول والفروع فثبت ان النظر ليس بواجب
مطلقا وللثاني وهو الحاكم بوجوب النظر وذم التقليد في الكتاب

المجيد

المجيد في مواضع متعددة خرجت الفروع عن خطاب الذم بالاجماع
لم يعتبر ما ذكره في الذكرى من ان العلماء الحلبيين ذهبوا الى وجوب الاستدلال
والاجتهاد في الفروع على العوام ايضا لان شذوذهم معلوم فلا يضر خلافهم في انعقاد الاجماع
فبقيت الاصول داخلة فيه وايجاب النظر ظاهرا على النبي ص
بقوله فاعلم انه لا اله الا الله الاية هذا خطاب مع كل من يصلح للتخاطب لانا
نقول لا يضرنا ذلك بل يثبت مدعانا بلا واسطة فالامة اولى منه بايجابه
عليهم او للتاسي ان لم يثبت الاولوية لقوله تع فاتبعوه وغير ذلك مما دل
على وجوب التاسي قبل اثبات وجوب معرفته بالشرع غير ممكن اذ ايجابه
للمعرفة اما للعارف به وهو تحصيل الحاصل وانه ممتنع او لغيره وهو تكليف
الغافل لان من لا يعرفه تع كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجاب عنه
الشريف بان بطلان تكليف غير العارف لكونه غافلا ممنوع اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف والاجماع على وجوب العلم باصول
الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب على المقلد لانه غير معصوم فلا يحصل
العلم بقوله واجتماع النقيضين على تقدير تحصيله فانه اذا قلد احدهم مذهبه
حدوث العالم وقلد اخر من مذهبه قدمه كانا عالمين بالحدوث والقدم
علما مطابقا للواقع على ذلك التقدير فيلزم وقوع الحدوث والقدم وهو
اجتماع النقيضين وللخروج عن التقليد على تقدير تحصيله لان
العلم بصدق المقلد ليس ضروريا بالبديهة فهو نظري يحصل من الدليل على
صدقه في الحكم فيخرج بذلك عن حقيقة التقليد الى ذروة الاجتهاد ولما فرغ
عن تحرير ادلة المذهب اراد ان يشرع في الاجوبة عن ادلة الخصم فقال
ووجوب النظر عندنا عقلي بناء على ان المعرفة واجبة عقلا لانها

دافعة للخوف المظنون وكل ما كان كك فهو واجب وهي لا يتم الا بالنظر فالنظر
ايضا واجب عقلا لما مر فلا يلزم الدور والاكتفاء بالشهادة [illegible] وعدم [illegible]
بالاستدلال اعتماد اعلى ما يشهد به [illegible] من الدليل [illegible] الذي يوجب
الطمانية ويحصل باليسير نظر وكان يعلم منهم العلم به وليس المراد من النظر
تحريره بعبارات مصطلحة على وجه يدفع الشبهات [illegible] القدر كاف
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج والارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير ودين العجائز من
كلام سفيان الثوري قال الشريف روي ان عمرو بن عبيد من روسا
المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر
والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز ويويد
ذلك انه ليس في الكتب الصحاح وقال المص ولا يخفى ان ما صدر من تلك
العجوز نوع استدلال فلا حاجة لا جعله من كلام سفيان وحكاية دولابها
مشهورة وقال صاحب المواقف بعد التسليم انه خبر واحد فلا يفيد القطع
والنهي للصحابة عن الجدل بالباطل وهو مذموم لقوله تعالى وجادلوا
في الباطل ليدحضوا به الحق وغير ذلك مما دل على ذم الجدال بالباطل
واما الجدال بالحق فغير مذموم بل هو مطلوب لقوله تعالى وجادلهم بالتي
هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وكذا النظر مطلوب
ورد الثناء عليه لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وغير
ذلك من الايات وقيل فيه نظر لان هذا مبني على انهم تكلموا فيها بطريق
المجادلة وهي مع بعدها عنهم بعيد عن الفهم لعدم دلالة الرواية عليه اللهم
الا ان يكون بينهم من هو كان مناظرا كابن ابي ونظرائه ويمكن ان

مثل

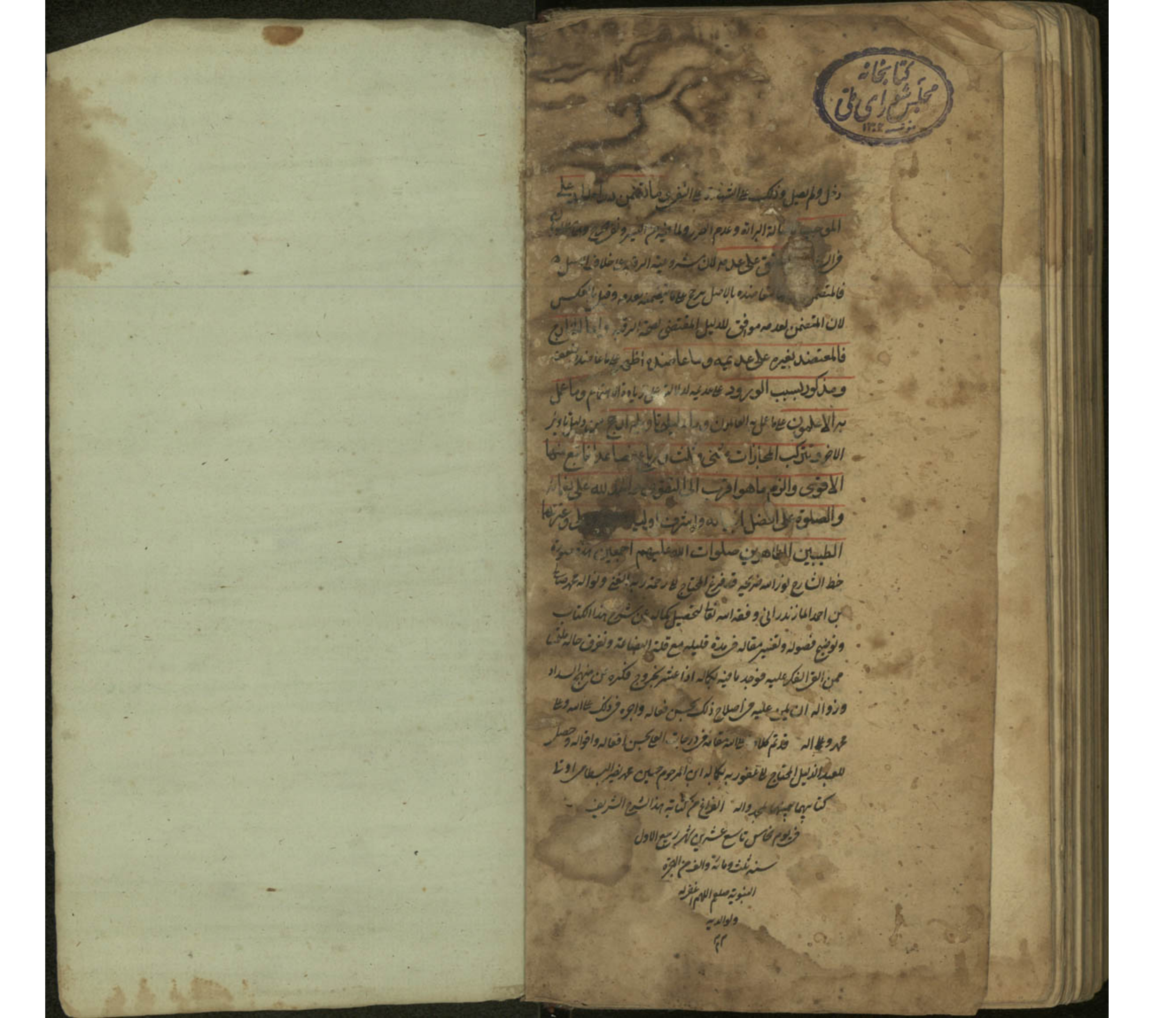
مثل [illegible] ذلك لعدم وتبدل العقول البشرية لا لكنه المسئلة وبه يشعر
كلامه [illegible] في جميع المواد وعدم النقل لو سلم لوضوح الامر
عندهم وقلة الشبهة والتمكن من المراجعة لا من لتقيدهم وبدفع عنهم
ما عسى يعرض لهم منها [illegible] التمكن من مشاهدة الوحي المقتضيه لفيضان
الانوار عليهم فلم يكن نوع احتياج الا اكثار البحث والنظر كما انا نحتاج اليه
لخفاء الامر وكثرة الشبهة [illegible] تحببا حتى بلغت لا احد يمنع من الوصول
الا المطالب واما نقل الورع عنهم فلانها خفية بتعارض الامارات فاحتاجوا
الا اكثار النظر فلذلك اشتهر ذلك عنهم واغمضيه ما تطمئن
به النفس ممنوعة بل انما هي اي الاغمضيه فيما تزدبر الشبه
من الادلة المحررة لعبارات مصطلحة فلا تدل على عدم وجوب اصل
النظر والكلام فيه والمظنة اي مظنة الوقوع في الضلالة تجري ايضا
في المقلد بفتح اللام لان اعتقاده اما ان يكون عن نظر او عن تقليد
فان كان الاول لزم ذلك المحذور وهو الوقوع في الضلالة مع زيادة و
هي احتمال كذبه وان كان الثاني فاما ان لا ينتهي سلسلة التقليد الا ناظر
فيتسلسل وهو باطل او ينتهي الى ناظر فيلزم المحذور المذكور
مع زيادة احتمال كذبه اي الناظر بخلاف ما اذا كان هو ناظرا بنفسه
فانه لا يجري فيه هذا الاحتمال لان الانسان عالم بما ادى اليه اجتهاده
فتقليده فيما يحتمل الضلالة والكذب احدر بان يحرم فان قيل ينتهي
الى الوحي او الالهام او نظر المويد اجيب بان اتباع صاحب الوحي
ليس بتقليد بل علم نظري وكذا الالهام ونظر التاييد فلا يصح ان التقليد واجب
والنظر حرام مطلقا والرجوع الى المعصوم في الاصول وغيره ليس تقليدا
فهو خارج عن محل النزاع والاولية في غيره اي غير المعصوم من

من العدل العارف ممنوعة كيف وقد نقل الجن والسول الشريعة
الانبياء السابقين لا عن الاصول والفروع فالقطع التمسك به هذا
خلاصة ادلة الطرفين وللبحث في اكثرها مجال لا يخفى على
المتامل فيها والحق اشتراط القطع في الاصول يرجع الكلام في ايجاب
النظر ونفي التقليد الذي يحصل الظن قطعا واثباته مشكل وبالله
الاعتصام فصل في الترجيحات التي يحققها في استنباط
الاحكام الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح تقديم امارة
وهي ما يحصل منه الظن على الاخرى عند التعارض بسبب من الاسباب
الاتية في العمل بمؤداها من حكم الحاجبي اقتران الامارة الاقتران
في حقيقة سبب الترجيح لكن القوم سموه ترجيحا بما يقوى به على معارضها
فوجب العمل بها ولا يجوز العمل بمعارضها ولا تعارض في قطعيين
لانه يوجب ثبوت مقتضاهما وهما نقيضان ولا قطعي وظني لان الظن
بالشيء ينتفي بالقطع بنقيضه فتعين ان يكون في ظنيين لجواز تخلف المدلول
عنهما فلا يلزم اجتماع النقيضين والترجيح في النقليين خصهما بالذكر
لان العقليات لا يجري فيها الترجيح اما بالسند او المتن او
المدلول او الخارج فالسند اما بالعلو بان يكون احد الخبرين
اعلى اسنادا من الاخر فانه كلما كان الرواة اقل كان احتمال الغلط
والكذب ابعد ومتى كان كذلك كان احتمال الصحة اظهر وفيه نظر
من وجهين احدهما ان العلو مبني على طول العمر زائدا على القدر المعتاد
وهو مما يضعف الاعتماد على الخبر لانه يتطرق اليه ما لا يتطرق الى كثير الرواة
من الغلط والكذب والارسال فهو مرجوح بهذا الاعتبار وثانيهما ان
هذا الحكم ليس عاما اذ قد ينعكس لملاحظة الصفات في الرواة وكثرة

الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح لان تطرق
الخطأ الى الكثير ابعد من تطرقه الى القليل فالظن الحاصل من الاول اقوى من
الظن الحاصل من الثاني لان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي
الى التواتر المفيد لليقين وزيادة الثقة فخبر الاوثق يرجح على خبر الثقة و
خبر من علم وثوقه بالاختبار يرجح على خبر الموثق وخبر من وثقه كثير من
يرجح على خبر من وثقه الثقة والفقاهة فخبر الفقيه يرجح على خبر غيره لتمييزه
بين ما يجوز وما لا يجوز وعلمه بموارد الاستعمال وخبر الافقه يرجح على خبر الفقيه
وقيل هذا الترجيح انما يعتبر في المروي بالمعنى دون اللفظ وهو بعيد لان تطرق
احتمال تغيير اللفظ في غير الفقيه مما يضعف الاعتماد عليه والعربية فخبر
العالم بها يرجح على خبر غيره وخبر الاعلم يرجح على خبر العالم وقيل خبر غير العالم بها
يرجح على العالم بها فانه لا يبالغ فيه الاعتماد على خاطره وفيه نظر اذ لا امن من
تبدل من تغيير اللفظ والاعراب والتقديم والتاخير فالوثوق بخبر العالم اقوى
والفطنة فالفطن يقدم على غيره والاكمل منه فطانة يقدم عليه والورع
فالاورع يقدم على الورع ومن علم ورعه بالاختبار يقدم على غيره وكذا من
علم ورعه بقول الاورع والضبط فمن اتصف بزيادة الضبط يقدم على من
لم يتصف بها ومن اتصف بشدة الضبط وكثرة النسيان يقدم على من اتصف
بالضبط الضعيف مع قلة النسيان عند العلامة وقيل انهما متعارضان قطعا
وكثرة المزكين واعدليتهم واعلميتهم بالرجال وبالمباشرة
فيقدم رواية من كان مباشرا لما رواه على رواية غيره كرواية ابي
رافع ان النبي صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو حلال فانها ترجح على رواية ابن عباس
انه نكحها وهو حرام وذلك لان ابا رافع كان سفيرا بينهما فهو اعرف
بالقضية والمشافهة فيقدم رواية من سمع الخبر مشافهة على من لم يسمعه

لک فیقدم روایة القسم بن ابی بکر عن عائشة ان بریرة عتقت وکان زوجها
عبدا علی روایة الاسود عنها انه کان حرا لان عائشة کانت عمة القسم فسمع منها
مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من وراء الحجاب والقرب فیقدم روایة
من کان اقرب للمعصوم عند السماع علی روایة من کان ابعد کتقدیم روایة
ابن عمر ان النبی علیه السلام افرد التلبیة علی روایة من روی انه ثنی لانه روی انه کان
تحت ناقته حین لبی والجزم فیقدم روایة الجازم علی روایة الظان والحفظ
فیقدم روایة من کان حافظا للحدیث متذکرا له علی روایة من اعتمد علی نسخته
او علی خطه لان الاشتباه فیهما محتمل لا فی الحفظ والتذکر ومخالطة
العلماء فیقدم روایة من خالط العلماء وجالسهم علی روایة غیره لتفطنه بما لا
یتفطن به ذلک الغیر فیحصل بخبره ظن لا یحصل بخبر غیره والتحمل بالغا
فیقدم روایة من تحمل بعد البلوغ علی روایة من تحمل قبله لان الظن الحاصل
من الاول اقوی ولعدم الالتباس بضعیف او مجهول فیقدم روایة
من لم یلتبس اسمه باسم احدهما علی روایة من التبس اسمه به فصل
واما المتن فالمسند علی المرسل لان عدالة رواة المسند معلومة دون
المرسل فالظن انما یحصل بالمسند والمسموع ای الذی قراءه الشیخ علی الراوی
یرجح علی المسموع ای علی الذی سمعه الشیخ من الراوی بقرائته علیه واذا رجح علیه
رجح علی غیره من انحاء التحمل التی مر ذکرها بطریق اولی والمسموع من الکل
وهو المعصوم کان یقول الراوی حدثنا النبی صلی الله علیه وآله او قال لی او سمعته یقول علی
المشتبه بالمسموع وغیره نحو عن النبی صلی الله علیه وآله فان اخر السلسلة اذا قال هکذا لم یعلم
انه سمعه منه مشافهة او بواسطة والموکد علی العادی من التاکید لما فیه
من المبالغة والاهتمام والحقیقة علی المجاز یعنی اذا کان احد الخبرین محمولا
علی حقیقته والاخر علی مجازه عمل بالحقیقة دون المجاز لان دلالتها اظهر من دلالة

المجاز والاقرب ای اقرب المجاز للحقیقة علی الابعد والاشهر علاقة علی ضده
والاقل ای اقل المجاز علی الاکثر لغة فی اللغة للاصل فاذا تعارض خبران وکان
واحد منهما محمولا علی مجازین والاخر علی مجاز واحد کان الثانی اولی وهو
ای المجاز علی المشترک وقیل بالعکس وقد تقدم والخاص علی العام لان
دلالة الخاص اقوی من دلالة العام علی ما یتضمنه وغیر المخصص من العام
علیه ای علی المخصص منه لصیرورته الثانی مجازا بخلاف الاول والفصیح
علی غیره اتفاقا لان تکلم المعصوم بغیر الفصیح بعید حتی ان غیر الفصیح
عندهم محمول علی ان الراوی رواه بلفظ نفسه لا الافصح علیه ای علی الفصیح
لوجوده فی القران العزیز ولان المعصوم یتکلم بکلا النوعین والعلامة
حکم فی التهذیب بترجیحه علیه والمنطوق علی المفهوم لان المنطوق
اقوی ولانه من المفهوم ولانه حصل له قطره ستیرم طرحه والموافقة علی
المخالفة لان الموافقة اقوی والاقتضاء علی الاشارة لتعلق قصد المتکلم
به لا بها وتضمن التعلیل علی الحکم علی عدمه لقوة الحکم والاول دون
الثانی والمنقول بلفظه علی ما هو منقول بمعناه اما قطعا او احتمالا راجحا
للاجماع علی قبول الاول وللخلاف فی الثانی والعام المخصص علی الخاص
المأول یعنی اذا کان العمل باحد الخبرین موجبا لتخصیص العام والعمل
بالاخر موجبا لتاویل الخاص کان العمل بالاول اولی وارجح من العمل بالثانی
لکثرته فصل واما المدلول فالتحریم یرجح علی الاباحة لان المکلف
مردد بین فعل حرام وترک مباح والثانی اولی للاحتیاط ولانه مردد بین فعل
حرام والاعتقاد بحلیته وترک مباح والاعتقاد بحرمته والثانی لا یوجب
محذورا او احدا بخلاف الاول فانه یوجب محذورین فالثانی اولی بالاختیار
والاثبات علی النفی کما اذا قیل انه علیه السلام دخل البیت وصلی فیه لانه



دخل ولم يصل وذلك على التفريع ما تضمن ... عليه
الموجب ... اصالة البرائة وعدم الضرر ولما فيه من التعسير ونفي الحرج ...
فى ... على عدمه لان مشروعية الرقية على خلاف الاصل
فالمتضمن ... عنده بالاصل يرجح على ما تضمنه بعدمه وقيل بالعكس
لان المتضمن لعدمه موافق للدليل المقتضي لصحة الرقبة واما الرابع
فالمعتضد بغيره على عدميه وما عاضده اظهر على ما عاضده ...
ومذكور بسبب الورود على عدميه لدلالته على زيادة الاهتمام وما على
... على ما على ... والاحج ... ولينا ...
الاخر ... المجازات ... ما عدا ... تابع منها
الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى والحمد لله على ...
والصلوة على افضل ... وابترف وليه ... وعترتها
الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ... سورة
خط الشارح نور الله ضريحه قد فرغ المحتاج الى رحمة ربه الغني ونواله محمد صالح
بن احمد المازندراني وفقه الله تعالى لتحصيل كماله من شرح هذا الكتاب
وتوضيح فصوله وتفسير مقاله في مدة قليلة مع قلة البضاعة وتفرق حاله ملتمسا
ممن القى الفكر عليه فوجد ما فيه كماله اذا عثر بخروج فكره عن منهج السداد
وزواله ان ... عليه في اصلاح ذلك بحسن فعاله واجره في ذلك على الله و...
محمد وعلى اله ... فقد تم كلامه ... مقامه في درجات العلى بحسن افعاله واقواله وحصل
للعبد الذليل المحتاج الى غفران ربه ... ابن المرحوم حسين محمد نصير البسطامي اوثنا
كتابهما ... محمد واله الفراغ من كتابة هذا الشرح الشريف
في يوم الخامس تاسع عشرين شهر ربيع الاول
سنة ثلث ومائة والف من الهجرة
النبوية صلعم اللهم اغفر له
ولوالديه
م م

